இந்தியத் தத்துவம் - II

(OUTLINES OF INDIAN PHILOSOPHY - II)

ஆசிரியர்

எம். ஹிரியண்ணு

தமிழாக்கம்

டாக்டர் வ. ஆ. தேவசேனுபதி

ப. நா. ஷண்முகசுந்தரம்

தமிழ் வெளியீட்டுக் கழகம்

தமிழக அரசு

Q M G C - W
GEN - LIB
07403 32 - 1
GENERAL

தமிழ் வெளியீட்டுக் கழக வரிசை எண்—179

இந்தியத் தத்துவம்-II

(OUTLINES OF INDIAN PHILOSOPHY-II)

எம். ஹிரியண்ணா,
முன்னாள் வடமொழிப் பேராசிரியர்,
மகாராஜா கல்லூரி, மைசூர்.

தமிழாக்கம் :
டாக்டர் வ. ஆ. தேவசேனாபதி, எம்.ஏ., பிஎச்.டி.,
தத்துவப் பேராசிரியர்,
சென்னைப் பல்கலைக் கழகம், சென்னை.

ப. நா. ஷண்முகசுந்தரம், எம்.ஏ., எம்.லிட்.,
துணைப் பேராசிரியர், தத்துவத் துறை,
பச்சையப்பன் கல்லூரி, சென்னை.

தமிழ் வெளியீட்டுக் கழகம்
தமிழக அரசு

First Edition—December, 1968

B.T.B. No. 179

© Bureau of Tamil Publications

OUTLINES OF INDIAN PHILOSOPHY

M. Hiriyanna

Translation

Dr. V. A. Devasenapathy and
P. N. Shanmugasundaram

Price Rs. 6·00

This translation of 'Outline of Indian Philosophy' is published by arrangement with M/s. George Allen and Unwin & Co., 40, Museum Street, London.

Printed by
Muthukumaran Press.
14-A, Kuppier Street,
Madras-1.

அணிந்துரை

(திரு இரா. நெடுஞ்செழியன், தமிழகக் கல்வி-தொழில் அமைச்சர்)

தமிழைக் கல்லூரிக் கல்வி மொழியாக ஆக்கி ஏழு ஆண்டுகள் ஆகிவிட்டன. குறிப்பிட்ட சில கல்லூரிகளில் பி.ஏ., வகுப்பு மாணவர்கள் தங்கள் பாடங்கள் அனைத்தையும் தமிழிலேயே கற்று வருகின்றனர். தொடக்கத்தில் இருந்த இடர்ப்பாடுகள் மெல்லமெல்ல மறைந்து வருகின்றன. நாடு முழுதும் பரந்துள்ள மாணவர்களின் ஆர்வம், 'தமிழிலேயே கற்பிப்போம்' என முன்வந்துள்ள கல்வி ஆசிரியர்களின் ஊக்கம், பிற பல துறைகளிலும் தொண்டு செய்வோர் இதற்கெனத் தந்த உழைப்பு, தங்கள் சிறப்புத் துறைகளில் நூல்கள் எழுதித் தர முன்வந்த நூலாசிரியர்கள் தொண்டுணர்ச்சி, இவற்றின் காரணமாக இத் திட்டம் நம்மிடையே மகிழ்ச்சியும் மனநிறைவும் தரத்தக்க வகையில் நடைபெற்று வருகிறது.

பல துறைகளில் பணிபுரியும் பேராசிரியர்கள் எத்தனையோ நெருக்கடிகளுக்கிடையே குறுகிய காலத்தில் அரிய முறையில் நூல்கள் எழுதித் தந்துள்ளனர்.

வரலாறு, அரசியல், உளவியல், பொருளாதாரம், புவியியல், வேதியியல், உயிரியல், வானியல், புள்ளியியல், தத்துவம் ஆகிய பல துறைகளில் தனி நூல்கள், மொழிபெயர்ப்பு நூல்கள் என்ற இருவகையிலும் தமிழ் வெளியீட்டுக் கழகம் நூல்களை வெளியிட்டு வருகிறது.

இவற்றுள் ஒன்றுன 'இந்தியத் தத்துவம்-II' என்ற இந் நூல் தமிழ் வெளியீட்டுக் கழகத்தின் 179ஆவது வெளியீடாகும். கல்லூரித் தமிழ்க் குழுவின் சார்பில் வெளியான 35 நூல்களையும் சேர்த்து இதுவரை 214 நூல்கள் வெளிவந்துள்ளன.

கணக்கிலடங்காத் தடைகளை எல்லாம் அகற்றித் தமிழன்னை கல்லூரிக் கலை மண்டபத்தில் கொலு வீற்றிருக்கிருள். எனவே, இவ்வன்னையை வாழ்த்துவோமாக! உழைப்பின் வாரா உறுதிகள் இல்லை; ஆதலின், உழைத்து வெற்றி காண்போம். தமிழைப் பயிலும் மாணவர்கள் உலக மாணவர்களிடையே சிறந்த இடம் பெற வேண்டும்; அதுவே தமிழன்னையின் குறிக்கோளுமாகும். சென்னைப் பல்கலைக் கழகத்தின் பலவகை உதவிகளுக்கும் ஒத்துழைப்புக்கும் நம் மனம் கலந்த நன்றி உரித்தாகுக.

இரா. நெடுஞ்செழியன்

பொருளடக்கம்

இயல் 3

தர்சனங்களின் காலம்

		பக்கம்
7.	புகுமுகம்	1
8.	ஜடக் கொள்கை (சார்வாகம்)	11
9.	பிற்கால பௌத்தம்	21
10.	நியாய—வைசேஷிகம்	55
11.	ஸாங்கிய யோகம்	102
12.	பூர்வ—மீமாம்ஸை	138
13.	வேதாந்தம்	180
14.	வேதாந்தம் (தொடர்ச்சி)	230
	கலைச்சொல் அகர வரிசை	
	(தமிழ்—ஆங்கிலம்)	264
	(ஆங்கிலம்—தமிழ்)	277
	பொருட்குறிப்பு அகரவரிசை	291

ABBREVIATIONS

ADS.	Āpastamba-dharma-sūtra (Mysore Oriental Library Edn.).
AV.	Atharva-veda.
BG.	Bhagavadgītā.
BP.	Buddhistic Philosophy by Prof. A. B. Keith (Camb. Univ. Press).
Bṛ.Up.	Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad.
BUV.	Bṛhadāraṇyakopaniṣad-vārtika by Sureśvara.
Ch.Up.	Chāndogya Upaniṣad.
EI.	Ethics of India by Prof. E. W. Hopkins.
ERE.	Encyclopaedia of Religion and Ethics.
GDS.	Gautama-dharma-sūtra (Mysore Oriental Library Edn.).
IP.	Indian Philosophy by Prof. S. Radhakrishnan: 2 vols.
JAOS.	Journal of the American Oriental Society.
Mbh.	Mahābhārata.
NM.	Nyāya-mañjarī by Jayanta Bhaṭṭa (Vizianagaram Sans. Series).
NS.	Nyāya-sūtra of Gautama (Vizianagaram Sans. Series).
NSB.	Nyāya-sūtra-bhāṣya by Vātsyāyana (Vizianagaram Sans. Series).
NV.	Nyāya-vārtika by Uddyotakara (Chowkhamba Series).
OJ.	Outlines of Jainism by J. Jaini (Camb. Univ. Press).
OST.	Original Sanskrit Texts by J. Muir. 5 vols.
PB	Vaiśeṣika-sūtra-bhāṣya by Praśastapāda (Vizianagaram Sans. Series).
PP.	Prakaraṇā-pañcika by Śalikanātha (Chowkhamba Series).
PU.	Philosophy of the Upaniṣads by P. Deussen: Translated into English by A. S Geden.
Rel.V.	Religion of the Veda by Maurice Bloomfield.
RV.	Ṛgveda.

SAS. Sarvārtha-siddhi with Tattva-muktā-kalāpa by Vedānta Deśika (Chowkhamba Series).

SB. Śrī-bhāṣya by Rāmānuja with Śruta-prakāśikā: Sūtras 1—4 (Nirṇaya Sāg. Pr.).

SBE. Sacred Books of the East.

SD. Śāstra-dīpikā by Pārthasārathi Miśra with Yukti-sneha-prapūraṇī (Nirṇaya Sāg. Pr.).

SDS. Sarva-darśana-saṁgraha by Mādhava (Calcutta), 1889.

SK. Sāṅkkya-kārikā by Īśvarakṛṣṇa.

SLS. Siddhānta - leśa - saṃgraha by Appaya Dikṣita (Kumbhakonam Edn.).

SM. Siddhānta-muktāvalī with Kārikāvali by Viśvanātha (Nirṇaya Sāg. Pr.), 1916.

SP. Sāṅkhya-pravacana-sūtra.

SPB. Sāṅkhya-pravacana-bhāṣya by Vijñāna Bhikṣu.

SS. Six Systems of Indian Philosophy by F. Max Müller (Collected Works, vol. XIX).

STK. Sāṅkhya-tattva-kaumudī by Vācaspati Miśra.

SV. Śloka-vārtika by Kumārila Bhaṭṭa (Chowkhamba Series).

TS. Tarka-saṁgraha by Annaṁbhaṭṭa (Bombay Sanskrit Series).

TSD. Tarka-saṁgraha-dīpikā (Bombay Sanskrit Series).

VAS. Vedārtha-saṁgraha by Rāmānuja with Tātparya-dīpika (Chowkhamba Series). 1894.

VP. Vedānta-paribhāṣā by Dharmarāja Adhvarīndra (Veṅkateśvara Press. Bombay).

VS. Vedānta-sūtra by Bādarāyaṇa.

YS. Yoga-sūtra by Patañjali.

YSB. Yoga-sūtra-bhāṣya by Vyāsa.

இந்தியத் தத்துவம் - II

இயல் 3

தர்சனங்களின் காலம்

7. புகுமுகம்

இதுவரை நாம் இந்தியச் சிந்தனையின் வளர்ச்சியைப் பார்த்தோம். பெரும்பாலும் இது சிந்தனையின் முடிவுகளைக் கொண்டது என்று சொல்லலாம். இம் முடிவுகள் ஏறக்குறைய திட்டமான எண்ணங்களின் விளைவுகளாய்க் கட்டாயம் இருந்திருக்கவேண்டும். ஆனால், அவற்றைப்பற்றி நமக்கு மிகுதியாக ஒன்றும் தெரியவில்லை. இப்பொழுது நாம் பார்க்கப்போகும் தத்துவம் இவ் வகையில் மாறுபட்டது. அது முடிவுகளைமட்டும் தராமல் எம் முறைகளால் அவை விளைந்தன என்பதையும் காட்டுகிறது. உண்மையில், இந்தக் காலத்தில் வளர்ச்சியடைந்த பல திட்டங்களும் தாம் எடுத்துக் கொண்ட பொருளை ஆராய்வதற்குமுன் அறிவு ஆய்வியல் (critique of knowledge) என்று கருதக்கூடியதைத் தந்து உண்மையை எப்படி எய்துகிறோம் என்பதையும் கருதுகின்றன. வேறு வகையாகச் சொன்னால், இந் நிலையில் இந்தியத் தத்துவம் தன்னையே அறியத் தொடங்குகிறது; அதன் முக்கியப் பிரிவாக அளவை இயல் எழுகிறது. இம் மாறுதல் ஏற்படுவதற்கான சரியான காரணங்கள் எவை எனக் கண்டுபிடிப்பது எளிதன்று. ஆனால், மரபுவழி வாரா பௌத்த, ஜைனக் கொள்கைகள் வளர்ந்து திட்டமான நிலைபெற்றதே —அதிலும் சிறப்பாக, இவை அறிவின் அடிப்படையிலேயே தாம் முடிவுகள் கண்டதாகக் கூறுவதால்—இதற்குப் பெருமளவில் காரணமாயிருந்திருக்க வேண்டுமென்பது தெளிவு. சிந்தனையில் எதிர்ப்பு மிகுந்ததால் வாதத்தில் ஒவ்வொரு கட்சியும் தன் நிலையைத் தக்கவாறு அரண்செய்வது கட்டாயமானது. இதற்காக ஏற்பட்ட முயற்சிகளினால் இந்தியத் தத்துவம் இந்தக் காலத்தில் பொதுவாகத் திறனாய்வு முறையில் விளங்குகிறது என்று சொல்லவேண்டியதாகிறது.

இப்போது, விலக்கின்றி எல்லாக்கொள்கையினரும் பிரமாணங்கள் (pramāṇas) என்று கூறப்பெறுவனவற்றில் முறையாகக் கருத்தைச் செலுத்துவது நோக்கில் இவ்வாறு ஏற்பட்ட மாறுதலால் விளக்கற் பாலதாகும். பிரமாணம் என்னும் சொல், ஏற்கக்கூடிய அறிவைப் (pramā) பெறுவதற்கு இன்றியமையாக் கருவியாயிருப்பது[1] என்னும் பொருள்படும். அறியப்படும் பொருள் பிரமேயம் (prameya) எனப்பெறும்; அறிபவன், பிரமாதா (pramātā). பிரமாணங்களின் தன்மையையும் பரப்பையும் பற்றிய கருத்து வேறுபாடுகள் மிகப் பல திறத்தன. ஆனால், இங்கே அவற்றில் ஓரிரு பொதுச்செய்திகளை மட்டும் குறிப்பிடுதல் சாலும். பொதுவாகக் கூறுமிடத்துக் காட்சி (pratyakṣa), வழியளவை (anumāna), உரை (śabda) எனப் பிரமாணங்கள் மூவகைப்படும். இவற்றுள், முதலிரண்டின் மதிப்பை அனைவரும் ஏற்றுக்கொள்கின்றனர். ஆனால், மூன்றாவதைப்பற்றி இவ்வாறு கூறுவதற்கில்லை. பிரமாணங்கள் என்னும் வகையில் காட்சியோடும் வழியளவையோடும் இதனைச் சேர்ப்பது இந்தியக் கருத்தின் தனித்தன்மையாயுள்ளதால் இதை விளக்க ஒரு சொல் தேவையாகிறது. முதலாவதாக, இங்கே உரையின் (சப்தத்தின்) இரு தன்மைகளைப் பிரித்துக் காட்டவேண்டும். ஒரு வாக்கியத்தைக் கூறக் கேட்கும்போது காது வழியாக உள்ளத்தில் ஒரு திட்டமான பதிவு ஏற்படுகிறது; இது காட்சியாகும். இந் நிலையில் ஒலிகள் ஓர் ஒழுங்கில் நிகழ்வதை உணர்கிறோம். பிரமாணம் என்னும் வகையில் உரை (சப்தம்) அறியப்படுவதாகிய இதனை (பிரமேயம்) உணர்த்தாது என்பது தெளிவு. இதற்கு வேறாகச் சொற்பொருளை உணர்த்துவதான ஒரு தன்மை உண்டு. உரை (சப்தம்) என நாம் இங்கே கருதுவது இதன் வகையைத்தான். அறிவைப் பெறுவதில் நம் வாழ்வில் இது எவ்வளவு பயன்படுகிறது என்பதை மிகைப்படுத்த முடியாது. ஒருவனுக்குத் தெரிந்த பல செய்திகளில், ஒரு சிறு பகுதியே அவன் நேராகக் கண்டவை அல்லது உய்த்துணர்ந்தவை. ஏனையவற்றை அவன் பேச்சிலோ எழுத்திலோ கிடைத்த பிறர் உரையை (testimony) முழுவதும் நம்பியே ஏற்றுக்கொள்கிறான். ஆனால், இது அதனைத் தனிப் பிரமாணமாகக் கொள்வதற்குப் போதியதோ என்னும் கேள்வி எழலாம். உரையைத் தனிப் பிரமாணமாக ஏற்பதால், அதற்குப் பிரமாண நிலை ஏற்படுவதைச் சில இந்தியச் சிந்தனையாளர் மறுத்தனர் என்பதை நாம் போகப்போகப் பார்ப்போம். ஆயினும், இது முதலில் அதற்கிருந்த பொருளைவிட விரிவானதொரு பொருளில் உரையைக் கொள்வதாகும். முதலில் அது மரபை மட்டுமே உணர்த்தியது.[2]

[1] Pramā-karaṇam pramāṇam.

[2] மீமாம்சையில் பிராபாகாரப் பிரிவினர் இன்றுவரை உரை என்பது அளவை முறையில் வேதத்தைமட்டும் குறிப்பதாகக் கொள்கின்றனர்.

காலப்போக்கில், பழைய நம்பிக்கையுடன் தொடர்புபற்றிய கருத்தே இல்லாமல் எல்லா உரைக் கூற்றுகளையும் பற்றியதாக அதன் எல்லை விரிவாக்கப் பெற்றது. இவ்வாறு விரிவடைந்த பொருளில் இவ்வளவையைக் கருதுவதைப் பின்வரும் அதிகாரங்களில் பார்ப்போம். இங்கே மரபுவழியாக மட்டும் அதைப்பற்றிச் சில சொற்கள் கூறுவோம்.

உரை அளவையை இப் பொருளில் கொள்வதற்குக் காரணம், அவைகளை முறையாக வகைப்படுத்திய காலத்திற்குள் ஏராளமாக மரபு செய்திகள் பெருகிவிட்டன என்பதை நினைவு கூர்ந்தால் தெளிவாகும்.[8] தத்துவத்திற்கு வரலாற்றுத்துறை வழியாகக் கிடைத்த உதவியைப் புறக்கணிக்கக்கூடாது என்பது முதன்மையாகக் கருதப்பட்டதால், உரையும் பிற அளவைகளுடன் சேர்க்கப்பட்டது. அக் காலத்தில் மரபின் சான்றுவலிமைக்குத் தரப் பெற்ற உயர்மதிப்பையும் இது காட்டும் (முதல் பாகம், பக்கம் 90). ஆனால், வேதத்தில் கூறப்பெற்றதேயாயினும் பண்டைக் காலத்திலிருந்து வந்த நம்பிக்கையெல்லாம் ஏற்றுக்கொள்ளக்கூடியவை என்று பகுத்தறியாமல் கொள்கைகளை விளக்கியவர்கள் தங்கள் தீர்வுகளை விட்டுக்கொடுத்தனர் என்று முடிவுசெய்வது தவறாகும். அந்தக் கால நிலைமையில் அத்தகைய போக்கு உண்மையில் இருந்திருக்கக் கூடாததாம். ஒருபுறம், பண்டைக் காலத்திலிருந்து வழி வழியாக வந்த பல பகுதிகளைக்கொண்ட அறிவுரை முழுவதும் இருந்தது; மறுபுறம் பல வட்டாரங்களில், கட்டற்ற எண்ணத்தின் விளைவாகப் பல திறப்பட்டதாக விளங்கிய மரபுவழிவாரா சிந்தனைச் பெருமளவில் இருந்தது. இவ்வாறு மரபில் உருவு பெற்றிருந்த தத்துவம் தன் இயற்கையில் பூசலுக்கு இடம் தருவதாய் இருந்தது. ஒவ்வொரு கொள்கையிலும் சேர்ந்திருந்த தனிமங்கள் தம்முள் பொருந்துவனவா என ஆய்ந்து பார்ப்பது கட்டாயமாயிற்று. எனவே, மரபு வழியினரும் மரபு வழியினரல்லாதவரும் தங்கள் மரபுக்கேற்ற கொள்கைகளை ஆய்ந்து அவற்றைப் பொருத்தமாக விளக்க முயன்றனர். இவ் விளக்கத்திற்குத் தனிப்பட்ட அறிவுவழி ஆய்வு மிகுதியும் வேண்டுவதாயிருந்தது; அறிவுவழி நிகழ்ந்த ஆய்வின் முடிவையே 'சப்தம்' என்னும் சொல் இந்தியத் தத்துவத்தில் முதல் முதல் உணர்த்தியதாக நாம் கொள்ளவேண்டும். ஆகையால், இவ்வளவை பொதுவாக மரபைக் குறிப்பதன்று; திட்டமாக அமைக்கப் பெற்ற மரபையே குறிக்கிறது. எடுத்துக்காட்டாக, வேதத்திற்கு இத்தகைய திட்டமான விளக்கம் தருவதே, மீமாம்ஸையின் அடிப்படை

[8] பிரமாணம், பிரமேயம் என்னும் சொற்கள் மைத்ரீ (Maitri) உபநிஷத்தில் (vi. 14) காணப்படுகின்றன. பண்டைய இந்தியாவைப்பற்றிய கிரேக்க வரலாறுகளில் தத்துவஞானி என்னும் பொருளில் பிராமாணிகா (prāmāṇika) அல்லது 'பிரமாணங்களைக் கொண்டு முடிவு காண்பவன்' என்னும் சொற்கள் வழங்கப்பெறுகின்றன. (See Cambridge History of India, vol. i. p. 421).

நோக்கம். இருவகைக் கொள்கையினரும் தத்துவ ஞானத்திற்கு ஒரு மூலமாக மரபை ஏற்றுக்கொண்டாலும், அவர்கள் அதனைக் கருதிய வழியில் முக்கியமான வேற்றுமை உளது. மரபு வழிவராதவரைப் பொறுத்தவரை, அவர்கள் எந் நிலையிலும் மரபு என்பது மனித (pauruṣeya) அனுபவத்திற்கு மேற்செல்வதாகக் கொள்ளவில்லை—மனித அனுபவம் என்பதில் காட்சிவழியிலும் அறிவுவழியாகவும் பெறக்கூடியவற்றை மட்டுமன்றி அகக்காட்சியென்றோ உள்ளுணர்வு[4] என்றோ எப் பெயரால் குறிப்பிடினும் அவற்றிற்கும் மேற்பட்டதொரு திறனால் பெறக்கூடியவற்றைச் சேர்த்துக்கொண்டாலும் மனித அனுபவத்திற்குமேற் செல்வதில்லை. இவ்வகையில், நமக்கு மனித நிலையில் தெரியக்கூடாதவற்றைத் தருவதாக அன்றி வெறும் அறிவாலும் காட்சியாலும்மட்டும் தெரியக்கூடாதவற்றைத் தருவதில் மரபின் மதிப்பு விளங்குகிறது. வேறு வகையாகச் சொன்னால் மரபு என்பது பொதுமக்களுக்குக் கிட்டாதவையாயும், ஆனால் ஆன்மியப் பார்வை உடையவர்கள் நேரே கண்டவையாகவும் உள்ள உண்மைகளாகும். மறுபுறத்தில், மரபு வழியினரைப் பொறுத்தவரையில், மரபு என்பது இறைவழி வெளிப்பாடாகவோ, கடவுளிடமிருந்து பெறப்படுவது என்றோ திட்டமாகச் சொல்வதற்கில்லையெனினும், நாம் பார்க்கப்போவதுபோல ஏதாவது ஒரு பொருளில் இயற்கை யிகந்ததாயுளது (apauruṣeya)[5]. இவ் வேற்றுமையின் பொருள் யாதெனின் ஒரு கொள்கையினருக்கு மனித அனுபவத்தின் முழுப் பரப்பில் உள்பொருள் (reality) அடங்குவதாக இருக்க, மறுகொள்கையினருக்கு அவ்வாறன்று. இயற்கையை அறிந்துகொள்வதற்கு மனித அனுபவம் போதியதாக இருக்கலாம்; ஆனால், இயற்கை தன்னையே கடந்து தனக்கு அப்பாலுள்ள ஒன்றினைச் சுட்டிக்காட்டுகிறது. அந்தக் கடந்தநிலை உண்மையைப்பற்றி யாதாயினும் தெரிந்து கொள்ள முடியுமாயின், அதற்கு ஒரே வழியாக, சுருதி அல்லது இறைவழி வெளிப்பாட்டைக் கொள்ளவேண்டும் என்பது இவர்கள் கருத்து. முதற்கட்சியினர் அத்தகைய கடந்தநிலை ஏதும் இருப்பதாகக் கொள்வதில்லை; மனித ஆற்றல்களுக்கு அப்பால் யாதாயினும் இருப்பதாகக் கொள்வது, அப்படி ஒன்றும் இல்லை என்பதை மறுப்பதற்குச் சமமாகும். சப்தம் அல்லது மரபு இவ்விரு கொள்கை

[4] மரபுவழிவாராக் கொள்கையினர் அனைவருமே இத்தகைய உயர்வான திறனில் நம்பிக்கை கொள்கின்றனர் என்பதற்கில்லை. ஆகையால், இந்தியக் கொள்கைகளை மூவகையாகப் பிரிக்கலாம். (1) காட்சி, வழியளவை இரண்டை மட்டுமே ஏற்பவர்; (2) இவற்றுடன் உள்ளுணர்வையும் (intuition) ஏற்பவர்; (3) உள்ளுணர்விற்குப் பதிலாக இறைவழி வெளிப்பாட்டை (revelation) ஏற்பவர்.

[5] மரபு என்பதால் மேலே சொன்னவற்றுள் ஒன்றில் ஆகமம் என்பதையும் மற்றொன்றில் சுருதி அல்லது சிலவேளைகளில் வழங்கும் பெயராகிய நிகமம் என்பதையும் உணர்ந்துகொள்ளலாம். ஆயினும், பல சொற்களை வழங்குவதில் இந்த வேறுபாடு சரியாகப் பார்க்கப்படுவதில்லை.

யினருக்கு எதை உணர்த்துகிறது என்பது, இறுதியில் அவர்கள் பொதுவாகக் கொண்டுள்ள தத்துவ நோக்கைப் பொறுத்ததாகவும் உண்மையைப்பற்றி அவர்களுக்குள்ள அடிப்படையான கருத்து வேற்றுமையைக் குறிப்பதாகவும் உளது.

மேலே சொன்ன பொருளில் சுருதியை அளவையாகக் கொள்வதில் இடர்ப்பாடு உண்டு என்பது தெளிவாகும். ஏனெனில், எதையும் அத்தகைய வெளிப்பாட்டின் வழியாகக் கிடைத்ததெனை நம்புவதற்கு இது ஏதுவாகும். பண்டைய இந்தியர்கள் இவ்விடர்ப்பாட்டினை உணர்ந்து, இவ்வளவைக்குப் பல நிபந்தனைகளை வகுத்திருக்கின்றனர். மரபு வழியினர் கருக்காக எதனை உரை (சுருதி) எனக் கருதுகின்றனர் என்பதையும், பொதுவாக அனுபவத்திற்கும் சிறப்பாக அறிவுக்கும் அது எவ்வாறு தொடர்புகொண்டுள்ளது என்பதையும் இவை காட்டுகின்றன : (i) முதலாவது நிபந்தனை உரைவழி கிடைத்த உண்மை புதிதாகவும் அல்லது அனுபவத்திற்கு மேற்பட்டதாகவும் (alaukika) இருக்கவேண்டும் என்பதாம்—அதாவது வேறு வகையால் பெறப்படாததாகவும் பெறமுடியாததாகவும் இருக்க வேண்டும்.[6] எடுத்துக்காட்டாகப் பொது அனுபவத்தில் காணக் கூடியதான உண்மையை—சூடு குளிர்ச்சியைப் போக்கும்—என்பதைக் காட்ட இறைவழி வெளிப்பாட்டை அளவையாகக் கொள்ளத் தேவை இல்லை.[7] இனி நம்முடைய அனுபவத்தை ஒட்டியதாக உரை இருக்கவேண்டும் என்பது தெளிவு. இன்றேல் அது விளங்கக் கூடாததாயும் கருதிய பயனைத் தராமலும் போகும்.[8] வேதமேயாயினும் தெரிந்ததைக்கொண்டே தெரியாததைக் கற்பிக்க வேண்டுமாகையால் சுருதியில் கூறப்படுவது மனித அனுபவத்திற்கு முற்றும் பொருந்தாததாக இருக்கமுடியாது. கடந்தநிலை உண்மையை அறிவிக்கும் சொற்கள் கட்டாயமாக நமக்குத் தெரிந்தவையாயிருக்க வேண்டும் என்பதைப் புதிதாக இருக்கவேண்டும் என்னும் நிபந்தனையுடன் சேர்த்துப் பார்க்கும்போது தத்துவ உண்மையைப் பொறுத்தவரையிலாயினும் உரை என்பது முற்றிலும் புதிதாக இருக்க முடியாது. ஆயின், நம் அனுபவத்தைப் புரிந்துகொள்ளும் ஒரு புதிய வழியாக மட்டும்தான் இருக்கமுடியும் என்பது தெரிகிறது. (ii) உரை அளவையால் பெறப்படுவது வேறெந்த அளவையாலும் மறுக்கப்படாததாயிருக்கவேண்டும் (abādhita) என்பது மற்றொரு

[6] '(வேறுவகையால்) அறியப்படாததான பொருளைப்பற்றி' (arthe anupalabdhe) என்னும் ஜைமினி சூத்திரத் (I. i. 5) தொடரை ஒப்பிடுக.

[7] 'agniḥ himasya bheṣajam' என்னும் கூற்று வேதத்தில் உளது என்பது உண்மையே. ஆயின் அது 'அநுவாதம்' அல்லது முன்னரே தெரிந்ததை மீண்டும் கூறுவதாக விளக்கப்படுகிறது.

[8] ஜைமினி சூத்திரத்திற்கு (I. iii. 30.) ஸபரர் (Sabara) உரையைப் பார்க்க.

நிபந்தனை[9]. மேலும், அதன் பகுதிகள் ஒன்றற்கொன்று முரணுகை இருத்தல்கூடாது. அப்படியெனில், உரை அகப்பொருத்தமுடையதாயும், அறிவிற்கு அற்பாற்பட்டதாயிருப்பினும் அறிவிற்கு முரணுகை இல்லாமலும் இருக்கவேண்டும். உரையின் ஏற்புடைமையைத் தீர்மானிக்க நிபந்தனைகள் விதிக்கப்பட்டுள்ளன என்னும் உண்மை ஒன்றே அது அறிவுக்கு ஒவ்வாததாக இருக்கமுடியாதென்பதைத் தெளிவுபடுத்துகிறது. (iii) உரைக்கும் அறிவிற்கும் உள்ள தொடர்பு இவ்வாறு எதிர்மறை வழியால் மட்டும் அமையவில்லை. உடன்பாட்டு வகையிலும் தொடர்பு உளது என்பதை உரை கற்பிப்பதை அறிவு முன்னதாகவே சுட்டிக்காட்டவேண்டும் என்றும் மூன்ருவது நிபந்தனையில் காண்கிறோம். அதாவது, உரைவழி பெறப்படும் உண்மை பொருத்தமாகவும் (மெய்ம்மைக் கூறுடையதாகவும்) தோன்ற வேண்டும். புதிதாக இருக்கவேண்டும் என்னும் முதல் நிபந்தனையுடன் இந்த நிபந்தனை முரணுதிருக்கவேண்டுமெனின் அனுபவ வாயிலாகக் கிடைக்கும் உவமைகளைக்கொண்டு உரைவழி கருதும் உண்மையைப் பொதுவாக முன் அறிவிப்பதாக மட்டும் கொள்ள வேண்டும்.[10] உரைவழி கிடைக்கும் உண்மைகளுக்கு அவை சான்றல்ல; ஆயினும், கருதும் உண்மையைப்பற்றி 'முன்னதாகவே இயலாதது' என்று எழக்கூடிய உணர்ச்சியை அகற்றும் வகையில் அவை பயனற்றவை அல்ல.[11] உரையில், சிறப்பாக உபநிஷதங்களில்—அறிவின் துணையை அடிக்கடி நாடுவதை இவ் வகையில்தான் மரபு வழியினர் விளக்குகின்றனர். அத்தகைய உண்மைகளை அறிவைமட்டும் வைத்துக்கொண்டு உணரமுடியாது என்பது அவர்கள் கருத்து.[12] அப்படி முடிந்தாலும் மிகுதியாகக் கிடைக்கக் கூடியவை ஒத்தஅளவில் சரியாகத் தோன்றும் இரண்டு அல்லது இரண்டிற்கு மேற்பட்ட முடிவுகளாகும்;[13] உரையின் உதவியின்றி ஐயநிலை தவிர்க்க முடியாததாகிறது. இறந்தபின் உயிர் எஞ்சியிருக்கிறது என்று வேதத்தில் கூறப்பெறுவது இந் நிபந்

[9] அவ்யதிரேக (மறுக்கப்படாதது) என்னும் சொல் ஜைமினி சூத்திரத்தில் வருவதைக் காண்க. I. i. 5.

[10] பிருஹதாரண்யக உபநிஷதத்திற்கு சங்கரர் இயற்றிய பேருரைக்கு ஆனந்தஞானர் எழுதிய குறிப்புரையை (பக்கம் 8): 'Sambhāvanā - mātreṇa liṅgopanyāsaḥ. Na hi niscāyakatvena tadupanyasyate' ஒப்பிடுக.

[11] இப் பொருளில் அவை, அநுமானம் அல்லது சரியான வழியளவை என்றல்லாமல் யுக்தி அல்லது அநுகூல தர்க்கம் எனப் பெயர் பெறும்.

[12] VS. II. i. 11. பார்க்க: அறிவுக் கொள்கையினர் இத்தகைய உண்மைகளை அறிவினுல் பெறமுடியும் என்று கூறுகின்றனர். இதற்கு விடையாக, உண்மையை ஒருமுறை வெளிப்படுத்தியபிறகு அவர்கள் அறிவை அங்கே பயன்படுத்துகிருர்கள் என்று சுட்டிக் காட்டப்படுகிறது. அறிவதால் அவர்கள் தெரிந்து கொள்வதில்லை; தெரிந்து கொள்வதால் அவர்கள் அறிகிருர்கள். சங்கரர் VS. I. i. 2, & Br. Up. p. 7.

[13] Cf. Bhartṛhari: Vākya-Padīya (i. 34). Yatnenānumitopyarthaḥ kuśalair anumātṛbhiḥ : Abiyuktatarairanyairanyathaivopapādyate.

தனைகளின்படி உள்ள உண்மைக்கொரு நல்ல எடுத்துக்காட்டாகும். இவ்வுண்மை அறிவுக்கு எட்டியதன்று; எனினும், அறிவுக்கு முரணாகவும் அதிலொன்றுமில்லை. இத்தகைய விழிப்பான வரையறைகள் இருந்தாலும் இவ்வாறு விளக்கப்பெற்ற சுருதி புறவயமான சான்றாகவே இருந்தது என்பதை ஒப்புக்கொள்ளவேண்டும். மரபுவழியான தர்சனங்கள் அதை இவ்வாறுதான் கருதுகின்றன.[14]

பலவகையான பிரமாணங்களைக்கொண்டு எய்தப்பெறும் முடிவுகளுக்குப் பொதுப்பெயர் தர்சனம் என்பதாம். 'காட்சி' என்பது இதன் நேரான பொருள். இந்தியர்கள் மெய்யுணர்வு ஆய்வில் பெறவிரும்பியது முடிநிலை உண்மையைப்பற்றிய பரோக்ஷ ஞானமன்று; ஆயின் அதன் நேர்காட்சியே. ஆகவே, தர்சனம் என்னும் சொல் பொதுவாக இந்தியத் தத்துவம் அனைத்திற்கும் உள்ள சிறப்பியல்பை உணர்த்துவதாகும்—அதாவது வெறும் அறிவுமுறையில் உறுதி பெறுவதோடு அமையாது அவ்வுறுதியை நேரடியான நுகர்வாக்கிக் கொள்ளவேண்டும் என்பதை வற்புறுத்துவதாகும். எனினும் 'தர்சனம்' என்பது இங்கே அதற்கு ஒத்த சொல்லாகவும் அதற்குப் பதிலாக வழங்கப் பெறுவதுமான 'த்ருஷ்டி'[15] என்பதைப்போல 'தத்துவக் கருத்து' ('philosophi copinion')[16] என்பதை உணர்த்துவதாகவும் பிற கொள்கைகளினின்றும் வேறுபடும் தனித்ததொரு கொள்கையைக் குறிப்பிடுவதாகவும் இருக்கிறது என்று கொள்வதே பொருத்தம் மிக்குடையதாகத் தெரிகிறது. இத்தகைய 'தத்துவக் கருத்து' கொண்ட கொள்கைகள் பல உள. பொதுவாக அவை ஆறெனக் கணக்கிடப்படுகின்றன. அவையாவன:— கௌதமரின் நியாயம், கணாதரின் வைசேஷிகம், கபிலரின் ஸாங்கியம், பதஞ்சலியுடைய யோகம், ஜைமினியின் பூர்வ மீமாம்ஸை, பாதராயணரின் உத்தர மீமாம்ஸை அல்லது வேதாந்தம். ஒவ்வோர் இரட்டையைச்சேர்ந்த தனிக் கொள்கையும் அடிப்படைத் தத்துவ நோக்கிலோ, வரலாற்று அடிப்படையிலோ இரண்டிலுமேயோ மற்ற

[14] நேரடியான உள்ளுணர்வு அல்லது அறிவுமுறை ஆகிய மக்களுக்கு உரிய முறையில்தான் திருமறைகளில் கூறப்பெறும் உண்மைகளும் முதன்முதலில் தெரிந்திருக்க வேண்டும் என்பது வெளிப்படை. சுருதிகளும் இவ்வாறு பண்டைய மெய்யறிவார்களின் உணர்வான நுகர்வைக் காட்டுவனவாகவும் எனவே, பௌருஷேயமாகவும் இருப்பின் மரபுவழிவாரா ஆகமத்தினின்றும் மிகுதியாக வேறுபடுவன வல்ல. ஆனால், சில வேளைகளில் நான்காவதாக விதிக்கப்பெறும் நிபந்தனை ஒன்றிலிருந்து பெறக்கூடியதாக ஒரு வேற்றுமையை இவற்றிற்கிடையே காணலாம் (cf. Kusumāñjali, ii. 3 and SV. p. 90). அதாவது வெளிப்பாடான உண்மை பொதுமக்கள் ஏற்கக்கூடியதாயிருக்க வேண்டும் (mahājana-parigraha) அல்லது இனத்தின் உவளுணர்வுக்கு (race-intuition) இசைவாக இருக்கவேண்டும் என்பதாம். முடிவாக மரபுவழிவரும் சுருதியை மரபுவழிவாரா ஆகமத்தினின்றும் வேறுபடுத்துவது பொதுமக்களின் இத்தகைய இசைவேயாகும்.

[15] Cf. NSB. IV. i. 14.

[16] See BUV. p. 890. st. 22 (com.) and cf. SBE. vol. XX II. p. xlv.

கொள்கையை ஒத்திருப்பதால் இவற்றை இணைப்படுத்தி, மூவிரட்டைகளாக—நியாய-வைசேஷிகம், ஸாங்கிய-யோகம், இரு மீமாம்ஸைகள்—எனக் கொள்ளலாம். இப் பகுதியில் நாம் இவற்றுடன் வேறிரு கொள்கைகளையுமெடுத்துக் கொள்வோம்—அவையாவன. இந்திய ஜடக் கொள்கை, வைபாஷிகம் ஸௌத்ராந்திகம், யோகாசாரம், மாத்யமிகம் என நால்வகையாகக் கூறப்பெறும் பிற்கால பௌத்தம் இவற்றுடன் ஜைனத்தையும் சேர்த்து, மேலே கூறப்பெற்ற ஆறு ஆஸ்திக தர்சனங்களுக்கு எதிராக ஆறு நாஸ்திக தர்ஸனங்கள் என்று சில வேளைகளில் வழங்குவதுண்டு.[17] இவை அனைத்திற்கும் வித்து முற்கால இலக்கியங்களில் காணப்படுவதாயினும், அவற்றின்முழுவளர்ச்சியும் ஒழுங்கமைப்பும் நாம் இங்கு எடுத்துக்கொள்ளும் காலத்தைச் சேர்ந்தவையே. ஒழுங்காக அமைக்கப்பெற்ற பிறகு தர்சனங்கள் இந்தியாவில் பிற்காலமனைத்திலும்தத்துவ சிந்தனை சென்ற பொது நெறிகளை வரையறை செய்வதாயின. தனிப்பட்ட ஆசிரியர்களால் ஏற்படுத்தப்பட்டதாகக் கருதப்படினும் இப்பொழுதுள்ள உருவத்தில் இவை தொடர்ச்சியாகப் பல ஆசிரியர்களின் சிந்தனைகளின் முடிவேயாகும். ஏனெனில், காலப் போக்கில் கொள்கைகளும் வளர்ச்சியுற்றன. சிந்தனையாளர் சிலருடைய பெயர்களாகிலும் நமக்குத் தெரியவரலாமெனினும், அவர்கள் அளித்த கருத்துச் செல்வம் யாதென்றும் எந்த அளவிற்குப் பழங்கொள்கையை அவர்கள் ஒவ்வொருவரும் மாற்றியமைத்தனர் என்றும் சொல்வது எளிதன்று. ஏனெனில், தாங்கள் பின்பற்றிய கொள்கையைப்பற்றி அவர்கள் மிகுதியாக நினைத்தனரேயன்றி, அதனை வளர்ப்பதில் தங்களுக்குப் பங்குண்டு என்று உரிமைபாராட்ட அவர்கள் எண்ணங் கொள்ளவில்லை. எனவே, பல கொள்கைகளும் கூட்டுறவுச் சிந்தனையின் விளைவு என்று கூறத்தக்கவை. தனிப்பட்டவரின் சிந்தனை குழுவினரோடு இணைந்துவிடுகிறது. சங்கரர், இராமானுஜர் போன்ற மாபெரும் சிந்தனையாளர்களும் ஒரு தத்துவக் கொள்கைக்காக உழைப்பதில் அமைவு கண்டனர். இவ்வாறு தங்களுடைய தனித்தன்மையை அடியோடு மறைத்ததால் உண்மை நாடுவதில் தாங்கள் முழுவதும் தன்னலமற்றிருந்ததற்குச் சான்று தருகின்றனர். 'ஒருவருக்கு மேற்பட்ட ஆசிரியர்கள் கூறியுள்ளபடி அவர்கள் திறத்தில் பெருமையோ ஊதியமோ அல்லாமல் உண்மை நாட்டமே ஊக்கம் தருவதாயிற்று'[18].

அவற்றில் ஒவ்வொன்றிலுமுள்ள கருத்துகள் நன்கு பொருந்தி அளவை இயலான முழுமையாக அமைவதால் திட்டங்கள் ('systems') என்று தர்சனங்கள் கூறப்பெறுகின்றன. மேலும், அவை விவரங்களைப்பற்றிய வரையிலில்லை யெனினும் அடிப்படைகளைப் பற்றியவரை

[17] முன்னரே (முதல் பாகம், பக்கம் 110) கூறப்பட்டதைப்போல இவை அனைத்தையுமே மரபு வழியானவை என்னும் சரியான பொருளில் கொள்வதற்கு இல்லை.

[18] Cf. NB. IV. ii. 51; Sureśvara: Naiṣkarmya-siddhi, i. 6.

முடிவு செய்யப்பெற்றவை (சித்தாந்தம்) என்னும் பொருளிலும் திட்டங்களாகின்றன. அவற்றுள் பல, ஒருபுறம் சமயத்தையும் மறுபுறம் இந்தக் காலத்தில் விஞ்ஞானம் என்று கருதக்கூடியதையும் தம்முள் கொண்டிருப்பதால், நாம் 'தத்துவம்' என்பதற்கு இப்பொழுது கொள்ளும் பொருளில் அவை தத்துவத்திற்கு மேற் பட்டவை. செய்காட்சி முறைகளைக்கொண்டு நடைபெறும் ஆய்வு மிக முன்னேறியுள்ள இக் காலத்தில் அவற்றிலுள்ள விஞ்ஞானத்தின் மதிப்பு மிகுதியாயிருக்க முடியாது; ஆகையால், தெளிவான தத்துவத் தொடர்புள்ள இடத்திலன்றி விஞ்ஞானத்தை நாம் குறிப்பிடப் போவ தில்லை. சமயம்பற்றியவரை அவற்றின் நிலைமை வேறு வகையாக உளது. ஏனெனில், முன்னரே நாம் பார்த்தபடி இந்தியாவில் தத்து வத்திற்கும் சமயத்திற்கும் உள்ள வேற்றுமை மிகமிகச் சிறிது. ஆனால், நாம் பார்க்கப்போவதில் மத இயல்பான (dogmatic) அறி வுரையை நீக்கிவிடுவோம். இயன்றவரையில், குறிப்பாக, இறப் பிற்குப் பின்பட்ட நிலையைப்பற்றிய பகுதிகளை விலக்கிவிட்டு, ஒரு திட்டத்தின் மதிப்பை அறிவுத் தெளிவு பெற்றவர்களுக்கு மறுமையில் அது தரும் நிலையைக்கொண்டு கணக்கிடப் போவதில்லை; சில திட்டங்களில் ஜீவன் முக்தி அல்லது அர்ஹந்த் நிலை (arhant-ship) என்று கூறப்படுவதான நிலையைக்கொண்டு—அதாவது தெளிவு பெற்ற பிறகும் இறப்பதற்கு முன்னும் இடைப்பட்டுள்ள காலத்தில் அது எத்தகைய வாழ்க்கையை உண்மையில் எதிர்பார்க்கிறதென்பதைக் கொண்டு பார்ப்போம்.

பல திட்டங்களைப்பற்றியும் கிடைக்கும் செய்திகளுக்கு மூலமாக உள்ளவை, பொதுவாகச் சூத்திரங்கள் என வழங்கப்பெறும். இவை கிறித்தவச் சகாப்தத்திற்குச் சில நூற்றாண்டுகளுக்கு முன், இந்தி யாவில் உருவாகிய தனிப்பட்ட இலக்கிய வகையாகும். இலக்கியங்கள் எழுதப்பெறுவதற்கு முற்பட்ட காலத்தில் பயின்ற கல்வியனைத்தையும் வெறும் நினைவாற்றலைக்கொண்டு காப்பதற்காக இவ்வகை உருவா யிற்று. இவற்றிலுள்ள சூத்திரங்கள் அல்லது சிறு வாக்கியங்கள் மிகமிகச் சுருக்கமானவையாதலின் விளக்கமின்றித் தெளியக் கூடி யவையல்ல. முதன்முதலில் அவை ஆசிரியரிடமிருந்து மாணவனுக் குச் சரியான விளக்கத்தோடு வாய்மொழியாகக் கூறப்பெற்று, மிகப் பின்னரே எழுதப்பெற்றன. காலப்போக்கில் சிறிதோ பெரிதோ மாறு பாடுற்ற விளக்கங்களும் இந்தக் காலத்தில் ஒழுங்கு செய்யப்பெற்று எழுத்தில் வடிக்கப்பெற்றன. பாஷ்யம் அல்லது விளக்க உரை எனப் பொதுவாகக் கூறப்பெற்ற இவை பொதுமக்கள் மொழியில் (அதாவது ஸம்ஸ்கிருதத்தில், வேதமொழியிலன்று) எழுதப்பெற்றன. இத்தகைய சூத்திர இலக்கியம் தேவைப்பட்ட காலத்திற்கு மிகப் பின்னரும் அது தொடர்ந்து எழுதப்பெறுவதாயிற்று; கல்ப சூத்திரங்களைப்போல் முற்காலச் சூத்திரங்களுக்கு (முதல் பாகம், பக்கம் 89) வேறான தத்துவச்

சூத்திரங்கள் சில, ஒருவேளை அனைத்துமே இந்தப் பிற்காலத்தைச்சேர்ந் தவை எனலாம். பொதுவாக இவை கி.பி. இரண்டாம் நூற்றுண்டிற்கும் ஐந்தாம் நூற்றுண்டிற்கும் இடைப்பட்டதாகக் கருதபபடுகின்றன.[19] ஆனுல், இதனுல் இக்கொள்கைகளை விளக்கும் தர்சனங்களும் இவ்வளவு பிற்பட்ட காலத்தைச் சேர்ந்தவை என்று கொள்ளக்கூடாது என்பதை நினைவிலிருத்த வேண்டும். அவை இதைவிடப் பழங்காலத்தவை என்பதில் ஐயமில்லை. கொள்கைகளை முதலில் விளக்கிய கௌதமர், கபிலர் போன்றவர்களை 'ரிஷி' அல்லது 'பண்டைய அறிவார்' ('ancient seer') என்று குறிப்பிடுவதிலிருந்து அவற்றின் தொன்மை உணரப் பெறும். மேலே கூறிய கால எல்லைகள் அவை திட்டமாக எழுதப் பெற்ற காலத்தைக் குறிப்பனவாகவே கொள்ளத்தக்கவை. இவ்வாறு, தர்சனங்களின் தொடக்கத்தை ஒருவகையில் குறிப்பிடுவனவாயினும், சூத்திரங்கள் வளர்ச்சியடைய நீண்டகாலம் தேவைப்பட்டிருக்கும். இதன் விவரங்கள் நாம் அறிய முடியாமல் மறைந்து போயிருக்கக் கூடும். திட்டங்களின் உண்மையான தொன்மையை அவை காட்ட வில்லையெனினும், ஆசிரியர்களாலும் உரையாசிரியர்களாலும் அவை முதலில் உருவாக்கப்பட்ட நிலையிலில்லாமல் திருத்தப்பெற்றுள்ளன. ஆனுல், இப்போது அவற்றுள் எப் பகுதிகள் உண்மையில் முதலி லிருந்தவை, எவை பிற்காலத் திருத்தங்கள் என்று சரிவரத் தீர்மானிக்க வழியொன்றுமில்லை. பிரித்தறிய இயலாதவகையில் புதியது பழைய துடன் இணைந்துவிட்டது. தம்முடைய கொள்கையை நிலைநாட்டு வதும் அதற்கு மாறுபட்ட ஏனைய கொள்கைகளை மறுப்பதுமான சூத்திரங்களின் நோக்கம் இருவகைத்து எனலாம். ஆக இவை ஆக்கப்போக்குடன் திறனுய்வுப்போக்கும் கொண்டவை. ஒரு தர்ச னத்தின் இலக்கியம் சூத்திரத்துடன் அதைப்பற்றிய ஒன்று அல்லது ஒன்றுக்கு மேற்பட்ட விளக்க உரைகள், இவ்விளக்க உரைகளைப் பற்றிய நூல்கள், கொள்கையின் குறிப்பிட்ட பகுதிகளைப்பற்றிய உரை நடை அல்லது செய்யுள் நடை அல்லது இரண்டும் சேர்ந்த நடையி லுள்ள நூல்கள் (prakaraṇa) ஆகியவற்றைக் கொண்டதாம். இவ் விலக்கியம் ஒவ்வொன்றும் சூத்திரங்கள் ஏற்பட்ட காலத்தை உடனே அடுத்துத்தொடங்கி இன்றைக்கு ஓரிரு நூற்றுண்டுகளுக்கு முன் வரை பரந்துள்ள மிக நீண்ட காலத்தைச் சேர்ந்ததாகும்.

[19] Dates of Philosophical Sūtras, by Prof. Jacobi.—JAOS. xxxi. (1911).

8. ஜடக் கொள்கை (சார்வாகம்)

நாம், முதலாவதாகக் கருதப்புகும் தர்சனம் ஜடக்கொள்கை யாகும். இது ஸம்ஸ்கிருதத்தில் சார்வாக-தர்சனம் என்று வழங்கப் பெறும். 'சார்வாக' என்னும் சொல்லின் பொருள் நன்கு தெளி வுடையதாக இல்லை. இக் கொள்கையை வகுத்தவரின் முதல் மாணவனுடைய பெயர் என இதனைச் சிலர் கருதுகின்றனர்.[1] மேற்போக்கான கவர்ச்சிமிக்குடைய இக் கொள்கையை வர்ணிக்கும் 'இனிய-நாவினன்' (Cāru-vāka)[2] என்பதை இதன் பொருளாகக் கொள்வது, முன்னர் கூறியதைவிடப் பொருத்தமாகும். இதற்கு மூலமாக யத்ருச்சா வாதம் (Yadṛcchā-vāda) இருக்கக்கூடும் என்று முன்னரே குறிப்பிட்டு (முதல் பாகம், பக்கம் 106), காரணம்பற்றிய கருத்தை அடியோடு நீக்குவதே இதன் சிறப்பியல்பு என்று சுட்டிக் காட்டினேம். உலகத்தையோ அதில் ஏற்படும் நிகழ்ச்சியையோ விளக்குவதற்கு தற்செயல் நிகழ்ச்சியை விட (accident) யாதொன்றும் இல்லை. இதற்குச் சில வேளைகளில் வழங்கும் வேறொரு பெயரான லோகாயத தர்சனம் என்பது சுட்டுவதைப்போல, இக் கொள்கையைப் போலவே நுகர்வுநிலை அடிப்படையை (empirical basis) மட்டும் உடைய ஸ்வபாவக் கொள்கை (Svabhāva-doctrine) இதனுடன் இணைந்ததாகத் தோன்றுகிறது. நீண்ட காலமாக இந்தத் தர்சனம் இகழ்ச்சிக்குள்ளாயிருக்கிறது.[3] பண்டைய கிரேக்க நாட்டில் 'ஸோபிஸ்ட்' ('sophist') என்னும் சொல் பெற்றதைப்போல இக் கொள்கையினரைக் குறிக்கும் சார்வாகர், லோகாயதர் என்னும் சொற்களும் இழிபொருளைப் பெற்று நம்பிக்கையற்றவரையும் (infidel) களிப்பு விருப்பினரையும் (epicure) சுட்டும் மறுபெயர்களாய் விட்டன.[4] சங்கரர் போன்ற பண்டைய ஆசிரியரும் இச் சீர் கேடான உருவமடைந்த நிலையில்தான் இக் கொள்கையைச் சுருக்கி

[1] SS. p. 99.

[2] Whitney : Sanskrit Grammar, p. 80.

[3] See e.g. Naiṣadhīya-carita (xvii. 39–83), whose author Śrīharṣa was also a great philosophic thinker.

[4] Cf. SV. p. 4 st. 10. Campare also the description of the Cārvāka as nāstika-śiromani or 'arch-heretic' in SDS. p. 2.

உரைக்கின்றனர்.[5] இத்தகைய கொள்கையை விளக்கும் நூல் இருப்பதாக எதிர்பார்க்க முடியாது. எனினும், மரபு வழிவாரா ஆசிரியர் என மைத்ரீ உபநிஷதம் (Maitrī Upaniṣad)[6] குறிப்பிடும் ப்ருஹஸ்பதி (Bṛhaspati) என்பவர் இயற்றியதாகப் பழைய நூல்களில் ஒரு சூத்திரம் குறிப்பிடப்படுகிறது; அச் சூத்திரத்திலிருந்து சில மேற்கோள்கள் தரப் பெறுவதாலும்[7] அதன் பாஷ்யம் அல்லது விளக்க உரைபற்றிய குறிப்பு இருப்பதாகத் தோன்றுவதாலும்[8] இந் நூல் இருந்ததென்பதைப் பற்றி ஐயுறத் தேவையில்லை. ஆனால், அந் நூல் இப்பொழுது இல்லை; எனவே, எந்த அளவிற்கு அதன் அறிவுரை தர்சனம் என்னும் பெயருக்குத் தகுதியுடையதென்றோ முழுவதும் கடிந்து விலக்கப்பட்டதற்கு இடந்தந்ததென்றோ கூறுவது எளிதன்று. பிற தர்சன நூல்களில் அதனை மறுப்பதற்காகத் தரப்படும் தொகுப்புரை மட்டுமே அக் கொள்கையைப்பற்றிய விளக்கமாக உளது. அதனை எதிர்த்தோரின் கூற்றுகளைக்கொண்டே அதன் மதிப்பை அளவிட வேண்டியதாயிருப்பது வருந்தத் தக்கது. இதற்கொரு காரணம் இக் கொள்கையின் பல விவரங்களைப்பற்றிப் பேசுவதற்கு ஏலாதவாறு அத்தகைய தொகுப்புரைகள் மிகச் சுருக்கமாக இருக்கின்றன என்பதாம். ஸர்வ தர்சன ஸங்கிரஹத்தில் அதைப் பற்றி ஓர் அதிகாரம் உண்டென்பது உண்மையே; ஆயின் அது மிகச் சுருக்கமாகவும் பிற நூல்களைக்கொண்டு அறிவதற்குமேல் ஒன்றும் கூறாததாகவும் உளது. மேலும், இவற்றில் காணப்படும் கூற்றுகள் இந்தத் தர்சனத்தின் குறைகளை மிகைப்படுத்துவனவாகவும் அதன் கொள்கைகளைத் திரித்துக் கூறுவனவாகவும் இருக்கக் கூடும். இவ் வகையில் சார்வாகர்கள் அறிவுமுறையை (reasoning) பிரமாணமாகக் கொள்ளாது அதனை முற்றும் கடந்தொதுக்கினர் என்பதைத் திறனாய்வாளர்கள் சான்று பாராமலே ஏற்கின்றனர்; ஆனால் வழியளவையைப்பற்றி அவர்கள் கருதியதை நியாயநூல்[9] ஒன்றில் வரும் குறிப்பைக் கொண்டு பார்த்தால் கடவுள், மறுமை போன்றவற்றின் இருப்பைநிலைநாட்டுவதற்குப் போதியதாகப் பொதுவாகக் கருதப்பட்ட வழியளவையை மட்டுமே அவர்கள் ஒதுக்கியதாகத் தோன்றுகிறது. வழியளவையை ஆள்வதில் இவ்வாறு பகுத்தாய்வது சார்வாகக் கருத்தின் தன்மையை முற்றும் மாற்றுவதாகிறது. ஆனால், இக் கொள்கையின் உண்மைத் தன்மையைத் தெரிந்து கொள்வதற்கு இஃது அரிதில் கிடைப்பதொரு குறிப்பு. பொதுவாக நமக்கு இதைப்

[5] See his account of it in the Bhāṣyas on VS. III. iii. 53–4, and on Br. Up. pp. 552 ff.

[6] Vii. 9.

[7] See Bhāskara on VS. III. iii. 53; NM. p. 64

[8] SAS. p. 85.

[9] NM. p. 124.

பற்றிக் கிடைப்பது, அதன் குறைகளை மிகைப்படுத்திக் காட்டும் கேலிப் படமாகும். மரபு வழியினர் சார்வாகர்களைத் தனிப்பட்ட முறையில் இழித்துப் பேசுவதற்குக் காரணம், சார்வாகர்கள் வேதத்தையும் வேள்வி செய்வோரையும்பற்றி வெளிப்படையாகக் குறைகூறினர் என்பதாக இருக்கலாம்.[10] ஆனால், வேதத்திற்கு எதிர்ப்பாக பௌத்தர்களும் ஜைனர்களும் கூட இருந்ததால் இக் காரணம் அதனை முழுவதும விளக்கப் போதியதாகாது. ஆகையால், ஓரளவிற்காவது இதற்குக் காரணம் இந்தத் தர்சனத்திலேயே உள்ள குறைபாடுகள் சிலவாக இருக்கலாம் — குறிப்பாக அற இயலைப் பொறுத்தவரையில், இது சமூகத்தின் அமைப்பையும் ஒழுக்கத்தையும் சீர்குலையச் செய்யும போக்குடையது என்பதாக இருக்கலாம். பண்டைய காலத்தில் இந்தியாவில் தத்துவ ஆராய்ச்சி பலதிறப்பட்டதாக இருந்தது என்பதறகும் கருத்து உரிமையும் பேச்சு உரிமையும் மிகப் பெரிய அளவிற்குப் பரவியிருந்தன என்பதற்கும் சான்றாக விளங்குவதே நமக்கு இந்தத் தர்சனத்தின் முதன்மையாகும்.

I

சார்வாகக் கொள்கைகளுள் மிகவும் முதன்மையானது காட்சியை (pratyakṣa) மட்டுமே அளவையாகக் கொள்வதாகும். வழியளவை (anumāna) உள்ளிட்ட பிற அளவைகள் அனைத்துமே விலக்கப்படுவதால் பொதுவான இந்தியக் கருத்தின்படி வாழ்க்கைக்குக் கட்டுப்பாடான பயிற்சியாக இருக்கவேண்டிய தத்துவம் உள்ளத்தைக் கட்டுப்படுத்தும் பயிற்சியாகக்கூட இல்லை. வழியளவையை விலக்குவதற்குத் தரப்பெறும் காரணம் வழியளவைக்கு அடிப்படையாக உள்ள தொகுப்புவழி உறவு (inductive relation or vyāpti) உண்டெனநம்புவதற்குப் போதிய சான்று இல்லையென்பதாம். இவ்வுறவு உண்டென வைத்துக்கொண்டாலும்[11] அதனை உறுதிப்படுத்துவது நிகழ்ச்சிகளைக் காண்பதைப் பொறுத்ததாகிறது; உற்று நோக்குவதற்குக் (observation) கட்டாயமான வரையறையிருப்பதால், அதன் துணைகொண்டு எய்தப்பெறும் முடிவைப் பொதுமையாக்க அது நமக்கு உரிமை தரவில்லை. பொது விதி ஒன்றில் அடங்கும் நிகழ்காலச் செய்திகளனைத்தையும் உற்று நோக்க முடியும் என வைத்துக்கொள்ளலாம்; ஆயினும் காலத்தால் அப்பாற்பட்டமையால் ஆய்விற்கு உள்ளாகாத வேறு செய்திகள் உண்டென்பதையேற்றுத்தானாக வேண்டும். ஆராயப்பட்ட நிகழ்ச்சி

[10] Cf. stanzas quoted at the end of SDS. Ch. i. விளக்கமற்றதாகவும், முரண்பாடுடையதாகவும், மெய்ம்மையின்றியும் இன்ன பிறவாக வேதத்தின் இயல்பு கூறப்படுகிறது.

[11] NM. pp. 119-20.

களைப் பொறுத்தவரையில் பொது உரை (general proposition) சரியானதாக இருக்கக்கூடுமாயினும், ஆராயப்படாதவற்றிற்கும் அது பொருந்துமென உறுதிகொள்ள இடமில்லை. அது பொருந்துமா என ஐயுற இடமிருப்பினும் அது கருக்கான ஆய்விற்குப் பயனற்றதாகிவிடுகிறது. இவ்விடர்ப்பாட்டை நீக்குவதற்காகத் தனிப்பட்ட நிகழ்ச்சிகளை ஆய்வதாலன்றி, அடிப்படையான கூறுகளை அல்லது அவற்றுடன் நிலையாக இணைந்திருக்கும் பொதுமைகளைத் (universals)[12] தக்கவாறு இணைப்பதாலேயே தொகுப்பு வழி அளவை (induction) உண்மையில் அமைக்கப்பெறுகிறது என்று வைத்துக் கொள்ளலாம்; ஆனால், செயல்முறையில் தேவைப்படுகின்றவை தனி நிகழ்ச்சிகள் மட்டுமே. ஆகையால் இவற்றை இம் முறையால் தொடர்பு படுத்தமுடியாது என்று சார்வாகர்கள் தடை கூறுகின்றனர். பொதுமைகளையே தொகுப்பு வழியளவையின் பொருளாகக் கொள்ளலாமாவெனின், அப்பொழுது வழியளவையே இருக்கமுடியாது— பொதுமையொன்றை வேறொன்றுடன் இணைப்பதற்கு வழியளவையால் பெற்ற உண்மை துணிபொருள் பதத்தில் (major premise) கூறப்பெற்ற காட்சிவழி கிடைத்த மெய்ம்மையோடு ஒன்றாயிருக்குமாதலால் வழியளவை இருக்கமுடியாது. வழியளவையின் ஏற்புடைமையை நிலைநாட்ட முயலும் அளவை நூலோர் இத்தகைய இருதலைக்கொள்ளியான வழுக்கு நிலத்தில்தான் தத்தளிக்க நேருகிறது என்று அனைவருக்கும் நன்கு தெரிந்த செய்யுள் ஒன்று கூறுகிறது.[13] வழியளவையின் ஏற்புடைமையைப் பற்றிய பொதுவான நம்பிக்கை உற்றுநோக்குவதில் காணப்பெறும் இயைபுகளினால் உண்டாவதால், அளவை முறையில் உறுதி சிறிதுமல்லாத வெறும் உள்ள நிகழ்ச்சி என்பதாகவே அமைகிறது. இஃதின்றேல், அறிவுமுறையை மேற்கொள்ளும் மெய்யுணர்வினர்களினிடையேயும் அடிப்படைகளைப்பற்றிக்கூட, இகழ்ச்சிக்குரிய வகையில் வேற்றுமைகள் எழுவதை எப்படி நாம் விளக்கக்கூடும்?[14] நடைமுறையில் இந்த நம்பிக்கை மெய்ப்பிக்கப்பெறுவது சகுனங்கள் போன்றவையும் சில வேளைகளில் உண்மையாகவே மெய்ப்பிக்கப் படுவதைப்போன்ற தற்செயலான பொருத்தமே. வேறு வகையாகச் சொன்னால் வழியளவை என்பது யூகத்திற்கு மேலாக ஒன்றுமில்லை. இவ்வாறு குறிப்பாகச் சார்வாகர்கள் தம் முடிவையெடுத்துரைத்தால் அது அவர்கள் கொள்கையையே குன்றச் செய்வதாகும். ஏனெனில்,

[12] இதனால் பொதுமைகளைச் சார்வாகர் புறவயமான உண்மையாக ஏற்றுக் கொண்டனர் என்பது பொருளன்று. பேச்சுக்காகவே அவை ஏற்றுக் கொள்ளப் படுகின்றன.

[13] Cited for example in SD. p. 63
Viśeṣenugamābhāvat sāmānye siddha-sādhanāt:
Anumā-bhaṅga-paṅkesamin nimagnā vādi-dantinah.

[14] Cf. Note 5 on p. 6.

வழியளவை ஏற்புடைமையற்றது என்னும் இவ்வெதிர்மறை முடிவே தொகுப்புமுறையில் பெறப்படுவதாகவும் வியாப்தி உறவு இவ்வொன்றிலாவது மெய்ம்மையுடையது என்பதைக் குறிப்பதாகவும் இருக்கும். அப்பொழுது, விலக்கப்படுவது அச் சொல்லிலேயே ஏற்கப்படுவதால் அது தன்னையே மறுப்பதாகும். மேலும் சார்வாகர்கள் தம் கருத்தைச் சரியென பிறர் ஏற்குமாறு செய்ய முயல்வதே அவர்கள் எண்ணங்களைச் சார்வாகர்கள் தெரிந்து கொண்டதாக வைத்துக்கொள்ளவேண்டிவரும். எண்ணங்கள் நேரடியாகக் காண முடியாதவையாயும் உய்த்துணரப்பட வேண்டியவையாயுமிருப்பதால் இவ்வாறு நேரிடும். ஆனால், உண்மைநிலை, முறையாக இவ்வாறு சார்வாகர்கள் தம் கருத்தைக் கூறினர் என்றோ பிறரை அது சரியென நம்பச்செய்ய முயன்றனரென்றோ இராமல், எதிரிகளின் முடிவை மறுப்பதில் மட்டுமே அமைவு கண்டனர் என்பதாக இருக்கலாம்.[15] எனினும் இவ்வாறு முறையாகச் சார்வாகர் தம் கருத்தை எடுத்துரைத்தனர் என்றுகொண்டு மேற்சொன்னவாறு பிற கொள்கையினரால் அக் கருத்தில் குறை கூறப்படுகிறது. பிற கொள்கையினர் வழியளவையின் ஏற்புடைமையை நேரடியாகவும் நிலைநாட்டுகின்றனர். எக் காரணம்பற்றி எந்நிலைகளில் பொது உரையை (universal proposition) ஏற்புடையதாகக் கொள்ளமுடியுமென்பதை அது குறிக்கும் சில நிகழ்ச்சிகளைக் குறைந்த அளவிலேனும் ஆய்வதால் வழியளவையின் ஏற்புடைமை அவர்களால் நேரடியாக விளக்கப்படுகிறது. ஆனால், கொள்கைக்குக் கொள்கை விடைகள் வேறுபடுவதால் இவற்றையெடுத்துக்கொள்ளும்போது அவ்விடைகளைப் பார்ப்பதே மேல். எனவே, தற்சமயம் அவற்றை ஒத்தி வைப்போம்.

அறிவைப்பற்றிச் சார்வாகர்கள் கொண்டுள்ள கருத்தின் விளைவாக அவர்கள் பிரபஞ்சத்தில் யாதாயினும் ஒழுங்கோ திட்டமோ இருப்பதாகப் பேசுவதற்கில்லை. சார்வாகர்கள் காட்சியை அளவையாக ஏற்கின்றனர் என்பது உண்மையே; ஆயினும், காட்சியால் பொருள்களைக் கட்டாயமான உறவு எதனாலும் தொடர்புபடுத்தாத குறையளவு அறிவே பெறப்படுகிறது. எனினும், அவர்கள் தனிப்பட்ட இயல்புடைய நான்கு பூதங்களின் இருப்பை முற்கோளாகக் கொண்டதாகக் கூறப்படுகிறது. இந்த அளவிற்கு அவர்கள் காட்சிப்பொருள் கொள்கையினர் (realists) பன்மைக் கொள்கையினர் (pluralists) ஆவர். சார்வாகர்கள் வழியளவையை ஏற்காததால் அறிவால் உய்த்துணரக் கூடியதாகவே உள்ள நுண்ணிய நிலையில் நம்பிக்கை கொள்ளமுடியாது—எனவே, அவர்களால் பூதங்கள் பருஉருவுடையனவாகக் கொள்ளப்படும். பொதுவாக

[15] Cf. NM. p. 270: Vaitaṇḍika-Kathaivāsau na punaḥ kascidāgamaḥ.

ஹிந்து சிந்தனை மண், நீர், தீ, வளி, வெளியென்னும் ஐம்பூதங்களை யேற்கிறது. இவற்றுள் முதல் நான்கும் பொதுவாகப் புலன்நுகர்வுக்குப் பொருளாயிருக்க, ஐந்தாவது வழியளவையால் பெறப்படுவதாகும். புலன் வழியான நேரடியான சான்றை மட்டுமே சார்வாகர்கள் ஏற்பதால் அவர்கள் வெளியை மறுக்கின்றனர். இக் காரணம் பற்றியே, நிலைத்திருக்கும் பொருளாக உயிரோ ஆத்மாவோ உண்டு என்பதையும் அவர்கள் மறுக்கின்றனர். நாம் உயிருள்ள உடல் என்று வழங்கும் பூதங்களின் தனிப்பட்ட கூட்டுறவால் உயிர் உண்டாவதாக அவர்கள் கருதுகின்றனர். எனவே, உணர்வு இயலான அல்லது ஆன்மிய இயலான அடிப்படையின் இருப்பைச் சார்வாகர்கள் மறுக்கவில்லை. அதனை முடிநிலையாகவோ (ultimate) தனிப்பட்டதாகவோ (independent) மட்டுமே அவர்கள் கருதுவதில்லை. உடலின் பௌதிகத் தொகுப்பின் பண்பாக உள்ள அது உடல் சிதைவுறும்போது மறைந்துவிடுகிறது. தனிப்பட்ட வகையில் இராது கலவையில் எழும் காடிச் சத்தைப் (yeast) போன்ற மயக்கும் பண்பிற்கு அது ஒப்பிடப்படுகிறது.[16] உணர்வு எப்பொழுதுமே உடலுடன் சேர்ந்தும் அஃதில்லாமல் ஒரு பொழுதும் தனித்துக் காணப்படாததுமாதலின் அது முற்றுமே உடலைச் சார்ந்ததென்பது சுட்டப்படும் என்று மேலும் கூறப்படுகிறது. ஜடத்தின் தொழிற்பாடே உள்ளம் (mind is a function of matter) என்னும் கருத்தை ஓரளவு ஒத்த இந்தியக் கொள்கையாகச் சார்வாகத்தைக் கூறலாம். இக்கால நடத்தைக் கொள்கையை (behaviourism) ஒத்த வகையில் சார்வாகக் கொள்கை சில வேளைகளில் விளக்கப்படுகிறது. எடுத்துக்காட்டாக, சாலிகநாதர் (Sālikanātha) இக் கொள்கையைப் பற்றித் தரும் சுருக்கத்தினின்றும் சார்வாகர்கள் உணர்ச்சியை உடலின் நேரடியான இயல்பாகவும் உடலின் செயலாக விளக்கக் கூடியதாகவும் கொள்வதாகத் தெரிகிறது.[17]. 'உடலின் நிலைமையில் மாறுதல் ஏற்படுத்துவதால், மகிழ்ச்சி, துன்பம் ஆகியவற்றை உடலின் பண்புகளாகவே கொள்ளவேண்டும். ஒரு பொருளின் இயல்பு வேறொன்றைத் தாக்கும் என்று கொள்ளமுடியாது; ஏனெனில், அவ்வாறு கொள்வது காரணம் தானில்லாத இடத்தினின்றும் தொழிற்படுவதாக முடியும். மகிழ்ச்சி போன்றவை ஏற்படும்போது உடல் தாக்குறுகிறது என்பது கண்களின் மலர்ச்சி, குளிர்ந்த பார்வை, உடல் சிலிர்த்தல் போன்றவற்றால் அனைவருடைய நுகர்ச்சியிலும் காணக்கூடியது'.

[16] உடலை அமைக்கும் பலகூறுகள் தனிப்பட்டவகையில் உணர்வு பெற்றிருப்பதாகச் சார்வாகர்கள் கருதுவதில்லையாதலால் இவ்வெடுத்துக்காட்டு 'புதிது விளையும் இயல்பை'க் ('emergent characteristic') குறிப்பதாக இருக்கக்கூடும்; See Bhāmatī, III. iii. 53.

[17] PP. p. 147.

பிற தர்சனங்களில் முதன்மையான இடத்தைப் பெறுகிற ஆத்மாவை (சார்வாகர்கள்) மறுத்ததால், சொற்போர் மும்முரமாக மூண்டது இயற்கையே; ஆனால், கொள்கையளவில் சார்வாகர்கள் கருத்து மறுக்கமுடியாதது என்பதை நாம் ஏற்றுக்கொள்ளத்தான் வேண்டும். இருக்கிறது என்பதற்குப் பொதுவாக வழங்கும் பொருளில் ஆன்மாவின் இருப்பை விளக்கிக் காட்ட முடியாது. இந்நிலைமையை ஏற்பதால் ஆஸ்திகருள் சிலர், சார்வாகக் கொள்கையை மறுப்பதற்காக உடலும் உயிரும் தனிப்பட்டவை அல்ல என்னும் மறுதலைக் கருத்தை விளக்கமுடியாது என்பதனை வற்புறுத்துகின்றனர்.[18] சார்வாகர்கள் கொள்கையை நேரடியாக எதிர்க்கும் 'வாதங்கள்' ('arguments') முதன்மையான சிலவற்றை இங்கே குறிப்பிடலாம்: முதலாவது, உணர்வு என்பது உடலின் பண்பாயிருப்பின், அது உடலுக்கு இன்றியமையாததாகவோ தற்செயலான சேர்க்கையாகவோ இருக்கவேண்டும். முன்னதானால், உடலினின்றும் பிரிக்கவொண்ணாது, உடல் உள்ளவரை நீடிக்கவேண்டும்; ஆனால், மயக்கத்திலோ, கனவிலோ உடல் உணர்வற்று இருப்பதால் இவ்வாறில்லை. பின்னதானால், வேறொன்று (உபாதி)[19] இருந்து கொண்டு உணர்வை ஏற்படுத்துவதால், உடலே முழுவதும் உணர்வை ஏற்படுத்துவதாகாது. மேலும் வாசஸ்பதி கூறுவது போல[20] கனவினின்றும் விழிப்பவன் கனவு நுகர்வை ஏற்றுக் கொண்டாலும் கனவு உடலை (எடுத்துக்காட்டாகப் புலி உடலை) ஏற்பதில்லை. ஒன்று மற்றொன்றின் பண்பானால் இரண்டையும் சேர்த்தே ஏற்க வேண்டும் அல்லது மறுக்கவேண்டும். மேலும், சார்வாகர்கள் சொல்வதைப்போல உணர்வு எப்போதும் உடலுடன் சேர்ந்தே காணப்படுகிறது என்பது மெய்யாக இருக்கலாம்; ஆனால், உடல் அழியும்போது உணர்வும் இல்லாது போகிறது என்பது அவ்வளவு உறுதியன்று. நமக்குத் தெரியக்கூடிய வகையில் வேறொருவகையில் அது தொடர்ந்து இருக்கக்கூடும்; உண்மை இதுதான் என்பது மெய்ப்பிக்கப்படாவிடினும் இத்தகையதோர் ஐயமே, உணர்வு உடலின் பண்பு என்னும் சார்வாகக் கொள்கையை விலக்கிவிடப் போதியதாகும். இஃதில்லாமலும், இவ்விரண்டும் இடைவிடாது இணைந்திருப்பதைக்கொண்டே ஒன்று மற்றொன்றின் பண்பென நிலைநாட்டமுடியாது. எடுத்துக்காட்டாக, ஏதாவது ஒருவகையான ஒளியின் உதவியின்றிக் கண் பார்க்க முடியாது. ஆயினும் கண் காட்சியை (visual perception) ஒளியின் பண்பாகக் கூறமுடியாது. இவ்வாறே, நாம் கருதும் இதிலும் உணர்வு வெளிப்படுவதற்காகத் துணைக் காரணமாக (upakaraṇa) அல்லது பொருட்டாக உடல் இருக்க

[18] See e. g. SS. p. 122.

[19] See SP. III. 20. and Mr. J. C. Chatterji's Hindu Realism, p. 70.

[20] Bhāmati, II, i. 14.

லாம். இறுதியாக உண்மையில் உணர்வு உடலின் பண்பாக இருப்பின், ஒருவரால் அறியப்படுமாயின் சரியாக அதே வகையில் ஏனையோராலும் அறியப்படுவதாயிருக்கும். எடுத்துக்காட்டாக, நம் உடலின் உருவமோ நிறமோ நம்மால் மட்டும் காணப்படுவதாயிராமல் பிறராலும் காணப்படுகிறது. ஆனால், ஒருவனுடைய எண்ணங்கள், உணர்ச்சிகள், கனவுகள், நினைவுகள் ஆகியவை அவனுக்கு உடனடியாகத் தெரிந்தவையாயிருக்க அதே வகையில் பிறரெவருக்கும் தெரிந்தவையல்ல. மெய்யுணர்வினர் படுகின்ற பல்வலியைப்பற்றிய அறிவு அவ் வலியை நீக்கும் பல்மருத்துவன் கொண்டுள்ளதினின்றும் வேறுபட்டதாகும் இந்த முதன்மையான வேற்றுமை, உணர்வு உடலின் பண்பன்று—ஆயின் வேறேதோ ஒன்றின் பண்பு அல்லது உடலின் வழியாகமட்டுமே வெளிப்படும் தனிப்பட்டதொரு அடிப்படை என்பதைக் குறிக்கிறது.[21]

II

சார்வாகக் கொள்கை, இயற்கை யிகந்த அல்லது கடந்த நிலைப் பொருளைப்பற்றிய எல்லா நம்பிக்கையையும் அதனுடன் சமய, மெய்யுணர்வுத் துறைகளின் தனிப்பொருளாக உள்ள அனைத்தைப்பற்றிய நம்பிக்கையையும் கட்டாயமாக விலக்கிவிடுகிறது. பிரபஞ்சத்தை ஆள்கிற கடவுளையோ, மனிதனை நல்வழிப்படுத்தும் மனச்சான்றையோ இக்கொள்கை ஏற்பதில்லை; மறுமைபற்றிய நம்பிக்கையில் அக்கறை கொள்வதில்லை. நல்லொழுக்கத்தைப்பற்றியவரை கடவுளின் இருப்பைப்பற்றிய நம்பிக்கையைவிட இந்தியர்கள், மறுமையைப் பற்றிய நம்பிக்கையே முதன்மையெனக் கருதுகின்றனர். இவ்வாறு சார்வாகம் உயர்வான வாழ்க்கையில் எண்ணம் செல்வதை அறவே ஈர்த்து அதனைப் புலன்களில் நிலைக்கச் செய்கின்றது. இக் கொள்கை மேலான உண்மையைப்பற்றிய உணர்வு அனைத்தையும் ஒடுக்கிவிடுகிறது. ஆகவே, இதன் குறிக்கோள்—இத்தகைய கொள்கைக்கு இச் சொல் பொருந்துமானல்—கலப்பற்ற வெறும் மகிழ்ச்சிக் கொள்கையே (hedonism). இம்மையில் மகிழ்ச்சி—அஃதும் தனிப்பட்ட முறையில்—இஃதே மனிதனின் ஒரே நோக்கம். அனைவருடைய மகிழ்ச்சியைப்பற்றியும் எப்பொழுதாவது எண்ணம் எழுமாயின், அது, தனிப்பட்டவர்களின் இன்பத்தைப்பற்றியதாகக் கூறப்படுகிறது; தனிப்பட்டவர்களின் நன்மைக்கு இரண்டாவது இடம் தரக்கூடியதான பொது நன்மைபற்றிய கருத்து ஒன்றும் இக் கொள்கையிலில்லை.

[21] cf. śaṃkara on VS. III iii, 54. மேலே எடுத்துரைக்கப்பட்ட கருத்து இந்திய ஜடக்கொள்கையில் ஒருவகையை மட்டும் காட்டுகிறது. வேறு வகையான கருத்துக்களும் இருந்தன. இவை, ஆத்மா உடலுக்கும் வேறானது என்பதை ஏற்றாலும் அவ்வாத்மாவை, பொறிகள், மூச்சு (prāna) அல்லது வேறெதாவதோர் ஆத்மா அல்லாத அடிப்படையோடு ஒன்றாக்கியது. cf. NM. pp. 440—1.

உறுதிப் பொருள்கள் (puruṣarthas) அல்லது மக்கள்சுட்டு நான்கினுள் (முதல்பாகம் பக்கம், 112), அறம் (dharma), வீடு (Mokṣa) ஆகிய இரண்டை விலக்குவதால் சார்வாகர்கள் மனித முயற்சியை புலனின்பத்திற்கும் (kāma) அதற்குத் தேவையான பொருளுக்கும் (artha) வேண்டிய அளவிற்கு மட்டுப்படுத்துகின்றனர். அறங்கள் எவையாகிலும் பயிலப்பெறுமாயின் அவை மரபு ஒழுக்கத்தை (convention) அடிப்படையாகக் கொண்டவை. அல்லது இம்மை வெற்றி குறித்த நோக்கின் விளைவு. பயனுள்ளது மட்டுமே (the useful) இக் கொள்கைக்குத் தெரிந்த நன்மையாகும். நோவு, வாழ்க்கையின் தவிர்க்கமுடியாத கூறு என்பது ஏற்கப்படுகிறது; இதனால் விரும்பத்தக்கதாகவும் இயல்பூக்கத்தால் நம்மை ஈர்ப்பதாகவும் உள்ள மகிழ்ச்சியைத் துறப்பதற்குக் காரணமில்லை என்று கூறப்படுகிறது. 'உமி உள்ள தென்பதற்காக (நெல்) மணியை ஒருவரும் எறிந்துவிடுவதில்லை'.[22] மகிழ்ச்சியைப் பெறுவதற்காகத் துடிக்கும் சார்வாகர்கள் நோவினின்றும் விடுதலைபெற வேண்டுமென்பதற்காக முயலுவதுகூட இல்லை. அவர்கள் தீமையை வெல்லாது அதனுடன் ஒத்துப்போகின்றனர். கெடுதியினின்றும் எவ்வளவு மிகுதியான நன்மை பெறமுடியுமோ அதைப் பெற ஒவ்வொருவரும் முயன்று 'உயிருள்ளவரை மகிழ்ச்சியில் திளைக்கவேண்டும்' என்பது அவர்கள் கொள்கை.[23] 'அன்றன்றைய நன்மையே அன்றைக்குப் போதுமானது' என்பதைக் குறிக்கோளாகக்கொண்ட இத்தகைய தீர்மையற்ற பயன் முதற்கொள்கையின் (utilitarianism) கட்டாய விளைவு மரபு வழியான அறிவுரையையும் அது கூறும் அனைத்தாம் அற இயல், ஆன்ம இயலான பயிற்சியையும் மறுப்பதாகும். மோட்சத்தைக் குறிக்கோளாகக் கொள்ளாத ஒரு தர்சனம் நினைக்கற்பாலதே; ஆனால் தர்மத்தைக் குறிக்கோளாகக் கொள்ளாத தர்சனம் அவ்வாறன்று. இறப்பே முடிவாகவும் அதன்பின் எஞ்சுவது ஒன்றுமின்றாகவும் இருக்கலாம்; ஆனால், தர்மத்தைக் குறிக்கோளாகக் கொள்ளாத வாழ்க்கையில் நம்பிக்கைகொள்வது மனிதனை விலங்கு நிலைக்கு இறக்கிவிடுவதாகும். அத்தகையதொரு தர்சனம் எப்போதாவது இருந்திருக்கக்கூடும் என நம்புவது எளிதாக இல்லை. நடுநிலையை மிக மீறிய இதன் கருத்துக்களை பண்டைய இந்தியாவில் மிகவும் பரவியிருந்த கடுந்துறவுக் கொள்கை, கட்டற்ற கருத்தோட்டங்கள் ஆகியவற்றின் எதிர்விளைவு என விளக்குவோமாயினும் இந்த தர்சனம் ஒரு காலத்தில் நாம் மேலே கூறியதைவிடக் குறைகள் குறைந்த அளவிலிருந்த அடிப்படைகளை எடுத்துரைத்திருக்கவேண்டும் என்பதை ஏற்றுக்கொள்ளவேண்டும். இப்போது

[22] SDS, p. 3.

[23] Yāvajjīvet sukham jīvet, which seems to be a parody of the Vedic injunction—Yāvajjivam agnihotram juhoti.

கூறப்படும் உருவத்தில் அது பொய்த்தோற்றமுடையதாக உளது. இதற்குச் சான்று ஏதாயினும் தேவையெனில் மகிழ்ச்சியில் திளைத் தலைப்பற்றிய அதன் அறிவுரையைக் கூறலாம்—(ஏனெனில்) இதை அறிவுரையாகக் கூறத் தேவையில்லை. மேலும், பெரும்பாலும் பிற தர்சனங்களில் கூறப்படுவதை மறுப்பதிலும் மிகச் சிறிதே தானகவே புதிய கருத்துக்களை இந்திய சிந்தனைக்கு வழங்குவதிலு மாக இக் கொள்கை அமைந்திருக்கவேண்டுமென்பது ஓரளவு (இத்தகைய) ஐயத்திற்கிடந் தருகிறது.[24]

9. பிற்கால பௌத்தம்

பௌத்தத்தில், முதல்முதல் கற்பிக்கப்பெற்றவகையில், ஓரளவு தெளிவின்மை இருந்ததென்பதை நாம் அறிவோம். இந்தத் தெளிவின்மையுடன், பிறந்த நாட்டில் மட்டுமன்றி, பிற நாடுகளிலும் விரிவாகவும் விரைந்தும் அதன் அறிவுரை பரவியதும் சேர்ந்ததால், காலப்போக்கில் அக் கொள்கையைப் பின்பற்றியவர்களுக்கிடையே பெரும் கருத்துவேறுபாடுகள் ஏற்பட்டன. பௌத்த மரபு பல பிரிவுகளைக் குறிப்பிடுகின்றது; இந்தியாவிலேயே தோன்றிய வற்றின் எண்ணிக்கை பதினெட்டாகும்;[1] ஆனால், இவற்றில் மிகவும் முதன்மையானவற்றைமட்டிலுமே குறிப்பாக ஹிந்து, ஜைன தத்துவ நூல்களில் பொதுவாகக் குறிப்பிட்டுள்ளவையே நாம் பார்த்துவரும் இந்தியச் சிந்தனையின் வளர்ச்சியைக் காட்டுவதில் தனிச்சிறப்பு வாய்ந்தவையாக இங்கே கருதலாம். பிற்கால பௌத்தத்தில் வரும் பல்வேறு கருத்துக்கள் ஹீனயானம் (Hinayāna) மஹாயானம் (Mahāyāna) என வழங்கப்பெறும் இருபெரும் பிரிவுகளின் கீழ் வகைப்படுத்தப்படுகின்றன. இச் சொற்கள் பலவாறாக விளக்கப் பெறுகின்றன. அவற்றுள் மிகவும் பொதுவான விளக்கம் அவை முறையே வீடுபேறு அடைவதற்கான 'சிறியவழி' ('small way'), 'பெரிய (உயர்ந்த) வழி' ('great way') என்பவற்றைக் குறிப்பிடுகின்றன என்பதாகும். 'ஹீன' ('சிறிய') என்று தாழ்த்திக் கூறப்படும் சொல்லிலிருந்தே, இப் பெயர்களை இட்டோர் மஹாயானத்தைப் பின்பற்றுவோர் என்பது தெளிவாகிறது. இவற்றுள், ஹீனயானம் காலத்தால் முற்பட்டது; ஆயினும், இவற்றிற்கிடையேயுள்ள வேறுபாடு காலவரையறையைப்பற்றியது மட்டுமன்று. இவை, தங்களுடைய தத்துவ, அறஇயல் நோக்கங்களிலும் பெரிதும் வேறுபடுகின்றன. எடுத்துக்காட்டாக, ஹீனயானத்தைப் பின்பற்றுவோர், உள்பொருளை எவ்வாறு கருதினாலும், புறப் பொருள்களின் உண்மையில் நம்பிக்கை கொள்கின்றனர்—இதனால் அவர்கள் ஹிந்துநூல்களில் ஸர்வாஸ்தித்வ வாதிகள் (Sarvastitva—

[1] BP. pp. 149—50.

Vadins)[2] என்று பெருமபாலும் கூறப்படுகின்றனர். ஆனால், மஹாயானத்தைப் பின்பற்றுவார் இதற்கு எதிரான கொள்கையை மேற்கொள்கின்றனர். மற்றொரு முதன்மையான வேறுபாடு யாதெனில், ஹீனயானம், தனிப்பட்டவர் ஸம்ஸாரத்தளையிலிருந்து விடுதலை பெறும் வழிகளைச் சுட்டிக்காட்டுவதுடன் அமைகிறது. மஹாயானமோ தெளிந்தோர் அவ்வாறு ஓய்வுகொள்ளாமல் உலக ஆன்மிய நலம் பொருட்டு உழைக்கவேண்டுமெனக் கற்பிக்கிறது. அடிப்படைகளில் இக் கொள்கையின் இரு வகைகளுக்கிடையே உள்ள முதன்மையான வேறுபாடுகள், ஒரு சிலரை மஹாயானம் புறச் சிந்தனையின் வயப்பட்டது[3] என்று கூறத் தூண்டின; அவ்வாறு கூறுவதும் சரியாகத் தோன்றலாம்; ஏனெனில், பௌத்தம் உருவான தொடக்க நிலைகளான இக் காலத்தில் அயலார் நுழைவுகள் நிகழ்ந்தன. வரலாற்றைப்பற்றிய இச் செய்தியின் தகுதிகளைக் கருதுவதை விடுத்து, முற்கால பௌத்தத்தில் பொதிந்து கிடந்த கருத்துக்களிலிருந்தே மஹாயானத்தின் சிறப்பியல்பான கூறுகளின் வளர்ச்சியைப்பற்றி விளக்குவதில் சிறிதும் இடர்ப்பாடு இல்லை என்று கூறலாம். மஹாயானத்தை விளக்கியவர்களே இக் கருத்தைக் கொண்டிருந்ததுடன், தங்களுடைய கொள்கை புத்தருடைய அறிவுரையின் முழுமையான உண்மையைக் குறிப்பிடுவதாகவும் நம்பினர். ஹீனயான வகைகளில் காணப்படும் வேறுபாடுகள், தகுதி குறைந்த மாணவரின் பொருட்டுத் தங்களுடைய ஆசிரியரே தம் அறிவுரையை அமைத்ததாலோ அன்றி அம் மாணவர்கள் அறிவுரையின் முழுமையான பொருளை உணர இயலாமையாலோ ஏற்பட்டவை யெனக் கொண்டனர்.[4] உண்மை யாதாயினும், அக் கொள்கையின் இரு வகைகளுமே ஒத்த அளவில் பல முதன்மையான மாறுதல்களை வெளிப்படுத்துவதுடன் இரண்டுமே அவ்வறிவுரை முதலில் கற்பிக்கப்பட்டதைச் சரியாகக் குறிப்பிடுவன எனக் கொள்ள முடியாதவை யாயுள்ளன. இப்பொழுது நாம், முற்கால பௌத்தத்தைப் பற்றிய அதிகாரத்தில் முன்னமேயே குறிப்பிட்டவற்றைக் கருதாமல், அதன் புதிய வளர்ச்சிகளைப்பற்றி மட்டும் பார்ப்போம்.

அவற்றுள் சில, பாலி மொழி மூலங்களிலிருந்து பெறப்பட்டவை யாக இருக்கக்கூடும். அவை பௌத்தக் கொள்கை படிப்படியாக மேலும் மேலும் புலமைத்தன்மை பெற்றதாகக் (scholastic character) காட்டுகின்றன; ஆயினும் இதனால் அக்கொள்கை பலராலும் போற்றப்படும் தகுதியை இழந்ததெனப் பொருள் கொள்ளலாகாது. புத்தர், நாம் முன்னரே பார்த்தபடி, தம்முடைய அறிவுரையில் அடிப்படை

[2] cf. śaṃkara on VS. II. 18. பௌத்த மரபில் வழங்கும் பெயர் ஸர்வாஸ்தி வாதி என்பதாகும்.

[3] See V.A. Smith: Early History of India, p.266 (3rd Edn).

[4] cf. Samkara on VS. II. ii. 18: BP. pp. 216-221.

யாக உள்ள கொள்கையைக்கடந்து அதன் செயல்முறை விளைவை விளக்குவதையே விரும்பினர். இதிலிருந்து சிறப்பாகக் குறிப்பிடத் தக்க கொள்கை யியலான ஊக்கத்தின் வளர்ச்சி கிளைத்தெழுந்தது. அதனுடைய நுட்பமான தன்மை சிந்தனை வரலாற்றின் முழுவதிலுமே ஏறக்குறைய ஒப்பற்றதாக விளங்கியது. இவ் விளைவு. பௌத்தர்களுக்கும் அவர்களை எதிர்த்த ஹிந்துக்களுக்கும் இடையே ஏற்பட்ட முரண்பாட்டினால் பெருமளவு ஏற்பட்டது; மேலும், அதனால் இந்தியக் கோட்பாட்டாய்வு முழுவதுமே தானாகவே இருந்திருக்கக்கூடிய நிலையைக் காட்டிலும் மிக்க வளமும் வகைப் பெருக்கமும் அடைந்தது. காட்சிப் பொருளியலானதும் கருத்துப் பொருளியலானதும் ஆன (realistic and idealistic) தத்துவ இயல்பான எல்லா வகைகளும் பௌத்தத்திலேயே காணக்கிடக்கின்றன; மேலும், தத்துவம் இந்தியாவில் இருமுறை தோன்றுகிறது என்று சொல்லக்கூடியதாயுளது. அதாவது, பல்வேறு ஹிந்துத் திட்டங்களில் ஒரு முறையும், மீண்டும் பௌத்தக் கொள்கையின் பல வகைகளில் மற்றொரு முறையும் தோன்றுகிறது. பௌத்தக் கொள்கையின் வகைகள் எய்திய மேன்மை, வலிவடைந்து வந்த ஹிந்துச் சிந்தனையினால் பெருமளவில் நெருக்குண்டு படிப்படியாகக் குறையலாயிற்று. இன்றுவரை உளதான ஸம்ஸ்கிருத இலக்கியத்தைக்கொண்டு மதிப்பிட்டால் பௌத்தத்தின் அறிவுரையின் புலமைமீது ஏற்பட்ட முதல் பெரும் எதிர்ப்பு குமரில்ல பட்டரிடமிருந்து (கி.பி. 700) வந்தது. இவ் வெதிர்ப்பு சங்கரராலும் பிறராலும் தொடர்ந்து நிகழ்ந்தது. இதன் விளைவாக அக் கொள்கை இந்திய உள்ளத்தில் கொண்டிருந்த பிடிப்பை அடியோடு இழந்தது. முற்றிலும் கொள்கை நுட்பம்பற்றிய சிறு விவரங்களைப் பொருத்தவரை பூசல்கள் மேலும் சிறிது காலம் நீடித்திருந்தன; ஆனால், பன்னிரண்டாவது நூற்றாண்டிலிருந்து பௌத்த சிந்தனையைப்பற்றிய ஆய்வுரைகள் பல்வேறு ஹிந்துக் கொள்கைகளில் பெருமளவில் வாழ்க்கைக்குத் தொடர்பற்றவையாகவும் போலியாகவும் ஆகிவிட்டன. அதற்குப் பின்னர் இப்பெரும் அறிவுரையின் வரலாற்றை அறிய இந்தியாவிற்கு வெளியில்—திபேத், சைனா, ஜப்பான் முதலிய நாடுகளை—நோக்க வேண்டும்.

கி.பி. முதல் அல்லது இரண்டாவது நூற்றாண்டு முதல் தோன்றிய பௌத்தத்தின் பிற்கால நிலையைப்பற்றிய இலக்கியம் மிக விரிவானதாக உளது; இங்கு நாம் அதனுடைய ஒரு சிறிய பகுதியை மட்டுமே கருதுவோம். இடையில் ஸம்ஸ்கிருதத்திலிருந்த பல நூல்கள் மறைந்துவிட்டன[5] என்பதையும் இங்கே குறிப்பிட வேண்டியதாகிறது. நாம் இங்கே கருதப் போகும் நால் வகைகளை (பக்கம் 8) மட்டுமே எடுத்துக்கொள்வோம்: வைபாஷிகக்

[5] இழந்துபோன சில நூல்கள் நல்ல காலமாக அண்மையில் சீன, திபெத்திய மொழிபெயர்ப்புகளின் வழியாக மீண்டும் கிடைத்துள்ளன.

கருத்துக்களை விளக்கியவர்களுள் தலையாயவர் தின்னாகரும் (Diṅnāga)[6] தர்மகீர்த்தியுமாவர். முன்னவர் ஏறத்தாழ கி பி. ஐந்தாம் நூற்றாண்டைச் சார்ந்தவர் எனப் பொதுவாகக் கொள்ளப்படுகிறது. பிராமண ஸமுச்சயம் (Pramāna - Samuccaya) போன்ற அவர் நூல்கள் ஸம்ஸ்கிருதத்தில் இப்பொழுது கிடைக்கவில்லை. பின்னவர் தின்னாகரின் கொள்கையை விளக்கியவர் என்றும் சங்கரருக்கு முற்பட்டவர் என்றும் தெரியவருகின்றன. அவர் இயற்றிய நியாயபிந்து (Nyāya - bindu) என்னும் அளவை இயல்நூலும் தர்மோத்தரரால் (Dharmottara) அதற்கு விளக்க உரையாக எழுதப்பெற்ற மதிப்பு மிக்க நூலும் கிடைக்கப்பெறுகின்றன. இவ்விரு சிந்தனையாளர்களின் நூல்களிலிருந்து எண்ணிறந்த மேற்கோள்களை ஹிந்து எழுத்தாளர்கள் தருகின்றனர். குமாரலப்தர் (Kumāra'abdha) (கி. பி. 200)[7] ஸௌத்திராந்திகக் கொள்கையை நிறுவியவராகக் கருதப்படுகிறார். இதற்கும் வைபாஷிகத்திற்கும் இடையேயுள்ள வேற்றுமையைக் காண்பது அவ்வளவு எளிதன்று. உடன்பிறந்தவர்களாகிய அஸங்கரும் (Asaṅga) வஸுபந்துவும் (Vasubandhu) யோகாசாரக் கொள்கையின்[8] தலையாய ஆசிரியர்கள். இவர்கள் கி. பி. மூன்றாவது நூற்றாண்டில் வாழ்ந்திருக்கக்கூடும். முதலில் ஸௌத்ராந்திரிகராகத் தொடங்கிய வஸுபந்து பின்னர் அவருடைய உடன்பிறந்தவரின் கொள்கைக்கிணங்க கருத்து நிலைக் கொள்கையினராக மாறியதாகத் தோன்றுகிறது. ஸம்ஸ்கிருதத்தில் ஒரு பகுதியே பாதுகாக்கப்பட்டுள்ள அபிதர்ம—கோசம் (Abhidarma-kośa) என்னும் நூலும் அதற்கு அவரே இயற்றிய விளக்கஉரையும் இப் பிரிவைப் பற்றி மட்டுமல்லாமல் பௌத்தக்கொள்கை முழுவதிற்குமே ஏற்புரிமையுடைய நூலாக உளது. உண்மை இயல் (ontology), உளஇயல் (psychology), பிரபஞ்ச இயல் (cosmology) வீடுபேறுபற்றிய கொள்கை, மெய்யடியார்கள் ஆகிய பொருள்கள் அனைத்தையும்பற்றி அது கருதுகிறது; அதன் பெரும்பகுதி பௌத்தத்தின் நம்பிக்கைகள் அனைத்திற்கும் பொதுவாக உளது.[9] இவ்வகையின் தலையாய நூல்களில் மற்றொன்று லங்காவதாரம் (Laṅkāvatāra) என்பது. அவ்வாறு அது வழங்கப்பெறுவதின் காரணம் அதன் அறிவுரை இலங்கையின் அசுர மன்னனான இராவணனுக்குப் புத்தரால் அளிக்கப்பெற்றதெனப் புனைந்துரைக்கப்படுவதேயாகும். கடைசிவகையை விளக்கியவர்களில் தலைசிறந்தவர் புகழ்பெற்ற நாகார்ஜுனராவர். அவர் கனிஷ்க மன்னரின் ஞானாசிரியரும் புகழில் காளிதாசருக்கு ஈடானவருமான

[6] See Nayana—prasādini on Citsukha's Tattvapradipikā, p. 244. (Niranyasāgara Press): Vaibhāṣikāṇam Sutha—Kṛto Diṅnāgasya.

[7] BP. p. 156n.

[8] BP. pp. 155 and 230.

[9] Ibid., p. 156.

அஸ்வகோஷரின் (கி. பி. 100)[10] மாணவராக இருந்திருக்கலாம். நாகார்ஜுனருடைய மூலமத்யமகாரிகை—அதைப்பற்றிய விளக்க உரைகள் பலவற்றில் ஒன்றுன சந்திரகீர்த்தியின் விளக்கவுரையுடன்—வெளியிடப்பட்டுள்ளது. அது ஸம்ஸ்கிருதத்திலுள்ள தத்துவ இலக்கியம் முழுவதிலுமே.மிக்க மதிப்பு வாய்ந்ததாக உளது. நாகார்ஜுனரின் மாணவராகிய ஆர்யதேவரின் சத சாஸ்திரம் (śata-śāstra) அல்லது சதுஹ் சதகம் (Catuh - śataka) அதேவகையைச் சேர்ந்த மற்றொரு முக்கிய நூலாகும்.

I

தொகுப்பு இயல்பான உண்மையின் ஏற்புடைமையை, முற்கோளாகக் கொள்வதற்குத் தக்க காரணமிராததால் அவ்வுண்மையை அடிப்படையாகக் கொண்டு நிகழும் வழி அளவையைச் சார்வாகம் (Cārvāka) ஏற்பதில்லை (பக்கம் 9). இம் முடிவைப் பொருத்தமான காரணங்களுடன் பௌத்தர்கள் எதிர்க்கிறார்கள். ஹிந்து அளவையியலறிஞர்கள் ஏற்றுக்கொள்கின்ற எல்லாவகையான வியாப்தி அல்லது தொகுப்பு இயல்பான உறவையும் அவர்கள் ஏற்பதில்லையெனினும் சார்வாகத்தைப்போல் அக் கருத்தையே அவர்கள் விலக்கிவிடவில்லை. பௌத்தக் கொள்கைப்படி, இரண்டு பொருள்களையோ நிகழ்ச்சிகளையோ உறவுபடுத்தும் ஒரு பொதுவான உரை (general statement) அனைவராலும் ஏற்கப்பெற்றதும் அன்றாட வாழ்க்கைச் செயல்களின் நிலைக்களமாக உள்ளதுமான ஓர் அடிப்படையைக் கொண்டிருந்ததால் அவ்வுரை உண்மையானதென ஒப்புக்கொள்ள வேண்டியதாகும். அவ்வாறு வலியுறுத்தப்பெறும் உரையை ஐயுறுவது செயல்முறை வாழ்க்கையின் அடிநிலையைப்பற்றியே ஐயுறுவதாகும். அவ்வாறு செய்வது, வாதத்தில் ஈடுபடுவோர் எவருக்கும் வலிவுகுன்றும் நிலையாகவே அது உண்மையில் உளது. இதன் தொடர்பாகப் பௌத்தர்கள் வியாகாதாவதிராசங்கா (Vyāghātāvadhirāśaṅka) என்னும் நியாயத்தைக்[11] குறிப்பிடுகின்றனர். அதன் பொருள், நாம் எப்பொழுதும் ஐயப்பாடுகொண்டே இருக்கமுடியாது; ஐயுறுவதனல் சிந்தனை தன் முரணில் முடிகிறது அல்லது நடைமுறையில் பொருளற்றதில் முடிகிறது என்னும் நிலை ஏற்படுமாயின், ஐயுறுவதை விட்டுவிடவேண்டும் என்பதாம். அத்தகைய முறையான வியாப்திகள் இருவகை: (i) காரணம்பற்றிய துறை (Sphere of causation): எடுத்துக் காட்டாக, நாம் புகையை எப்பொழுதும் தீயுடன் உறவுபடுத்தலாம். இவ்விரண்டினையும் இவ்வாறு இணைப்பது சரியா என்பதைப் பற்றி யாராவது கேள்வி எழுப்பினுல், அதன் அடிநிலையை,

[10] Ibid., p. 229.

[11] See Kusumāñjali, iii, St. 7.

அதாவது காரணகாரிய நியதியைச் (law of causation) சுட்டிக் காட்டலாம். புகை தீயினுல் உண்டாகிறது. காரணமின்றி விளைவு நிகழ முடியும் என்று எவரும் கருதமுடியாது. ஏனெனில், அவ்வாறு செய்வது ஏறக்குறைய வாழ்க்கையின் செயல்கள் முழுவதையுமே பொருளற்றதாக்கிவிடும். (ii) முற்றொருமைத் துறை (Sphere of Identity)[12]: எடுத்துக்காட்டாக, ஒரு பொருள் ஸிம்ஸுபம் (śimsupa) என்று நாம் அறியும்போது, அது ஒரு மரம் என்பதை அறிகின்ருேம். ஒரு மரம் ஸிம்ஸுபமாகவோ அல்லாமலோ இருக்கலாம்; ஆனுல், ஸிம்ஸுபம் கட்டாயமாக ஒரு மரமாகத்தான் இருக்கவேண்டியதாகும்; இல்லையேல் நாம் முற்றொருமை நியதியைப் (law of identity) பற்றியே கேள்வி எழுப்பவேண்டியதாகிவிடும்—அது மேலே குறிப்பிட்டதைப்போலவே பயனற்ற நிலையாகிறது. பேரினத்திற்கும் சிற்றினத்திற்கும் (genus and species) இடையேயுள்ள இந்த நிலையான உறவை ஏற்புடைமையுள்ள வழியளவைக்கு அடிநிலையாகச் செய்யலாம்; ஆனுல் அவ்வாறு பெறப்படுவது அது எதிலிருந்து பெறப்படுகின்றதோ அதைக் காட்டிலும் குறுகியதாக இல்லாதவாறு விழிப்புடன் இருக்கவேண்டும். ஏனெனில், ஸிம்ஸுபம் என்பது ஒரு மரம் என்று முடிவு செய்வது சரியாக இருப்பினும், அம் முடிவினை (மரம் என்பது ஸிம்ஸுபம் எனத்) திருப்பிக் கூறுவது தவருகும். இங்கே, எழுவாயைப் (subject) பகுத்தறிவதால் பயனிலை (predicate) பெறப்படுகிறது; இவ்வாறு பெறப்படும் முடிவு, பொருள் பொதிந்ததாக இராததால் செயல்முறை மதிப்புமிக்குடையதன்று. எனினும் மெய்ம்மையைக் கட்டாயமாக உடையது. எனவே பௌத்தர்களின் கொள்கைப்படி, தொடர்ச்சிபற்றிய உறவுமுறைகளுள் (relations of succession) காரணகாரிய உறவு மட்டுமே (tadutpatti) தொகுப்பு வழிப் பொதுமைக்கு இடந்தரக்கூடியது. உடனிருப்புபற்றிய உறவு முறைகளுள் (relations of coexistence) அகத்தன்மையின் முற்றொருமை (identity of essence) மட்டுமே (tādātmya) அவ்வாறுளது. எடுத்துக்காட்டாக, 'பிளவுபட்ட குளம்புகள் உள்ள எல்லா விலங்குகளும் கொம்புகள் உடையவை' என்பது நம் அறிவுக்கு எட்டியவரை, விலக்கில்லாத உடனிகழ்ச்சியாயிருப்பினும், அவர்களால் ஏற்கப்படுவதில்லை; ஏனெனில் அதனுடைய உண்மை, மேற்குறிப்பிடப்பட்டவற்றில் உள்ளதைப்போல ஐயுற முடியாத ஏற்புடைமை பெற்றுள்ள எந்தப் பொதுவான அடிப்படைக்கும் தொடர்புபடுத்தக் கூடியதன்று. 'பிளவுபட்ட குளம்புகளைக் கொம்புகளுடன் தொடர்பு படுத்துவது ஏன்?' என்னும் கேள்விக்கு முடிவான காரணமாக ஒன்றும் இல்லை. எனவே, அதைப்பற்றி எழும் எந்த ஐயமும்

[12] இது பொதுநோக்கில் கூறப்பட்டதாக மட்டுமே கொள்ளவேண்டும்—இதனுல் இரண்டு அல்லது அவற்றிற்கு மேற்பட்ட பொருள்களுக்குள் பொதுவான கூறுகள் உண்டென்பது பௌத்தர்களுக்கு உடன்பாடு என்று கொள்ளக் கூடாது.

நீக்கப் பெருமலே இருக்கும். வேறு வகையாகச் சொன்னுல், பௌத்தர்கள் இயற்கையின் ஒரேபடித்தான தன்மைபற்றிய அடிப்படையைக் (principle of uniformity of nature) காரண காரியத்தொடர்பு, கட்டாயமான உடனிருத்தல் ஆகிய இவ்விரு துறைகளில் மட்டுந்தான் ஒப்புக்கொள்கின்றனர். இவ்வாறு வியாப்தியின் எல்லையை வரையறை செய்வதன்மூலம் அவர்கள் வற்புறுத்துவது விலக்கில்லாத உடனிருத்தல் என்னும் பொருட்டு (condion of invariable concomitance) மட்டுமன்று ; அவ்வுறவு முறையிலுள்ள இரு உறுப்புக்களைத் தொடர்புறுத்தும் அக இயலான கட்டாயத் தன்மையையும் வற்புறுத்துகின்றனர். இந்திய அளவை இயலறிஞர்கள் சிலர் இவ்விரு பொருள்களிலும் முதலாவதைக் கொள்வதுடன் அமைந்திருந்தனர் என்பதைப் பின்னர் பார்ப்போம்.

பல்வேறு பௌத்த வகைகளிலும் இதைப் பொருத்த அளவில் செயல்முறையான ஒற்றுமை இருப்பதாகக் கொள்ளலாம். ஆயினும் அதற்கேற்ற வெளிப்படையான கூற்று எதனையும் மேற்கோளாகத் தரமுடியவில்லை. வழியளவையை (inference) ஒரு பிரமாணமாக பௌத்த வகைகள் அனைத்தும் ஒப்புக்கொள்கின்றனவெனினும், நாம் காணப்போவதைப் போன்று, அவற்றின்படி அது ஒரு தற்காலிகமான மதிப்பைமட்டுமே பெற்றிருக்கக் கூடியதாக உளது. ஆனுல் காட்சியைப் (perception) பற்றிய கருத்தில் ஒன்றுக்கொன்று தெளிவாக வேறுபட்டுள்ளன. நான்கு பௌத்த வகைகள் இவ் வேற்றுமையைப் பெரிதும் அடிப்படையாகக்கொண்டே அமைவதாக ஹிந்து நூலாசிரியர்கள் கருதுகின்றனர். அவர்கள் இந் நான்கினை மட்டுமே கருதத்தக்கனவாகக் கொள்வதாகத் தெரிகிறது. நாமும் அவற்றையே இங்கே கருதுவோம். இவ் வேறுபாட்டினை விளக்குவதற்காக அந் நான்கு வகைகளையும் காட்சி இயல்பானவை (realistic), கருத்தியல்பானவை (idealistic) என முதலில் இரு பிரிவுகளாக வகுக்கலாம். பொருள்கள் நொடிக்குநொடி மாறுபவை எனப் பொதுவாகப் பௌத்தத்தில் கருதப்பட்ட போதிலும் முந்திய வகையினரான ஹீனயானர்கள் பொருள்கள் புறத்தேயும் அறிவின் சார்பற்றும் இருப்பவை என்று நம்பினர். பிந்திய வகையினரான மஹாயானரோ, அத்தகைய பொருள்களின் இருப்பை அறவே மறுக்கின்றனர். முந்திய வகையைச் சேர்ந்தவருள், வைபாஷிகர்கள்[18] பொருள்கள் நேர் முகமாகக் காணப்படுகின்றன என்கின்றனர்;

[18] விபாஷ என்பது அபிதர்ம நூல்களின் விளக்க உரையாகும்; வைபாஷிகர்கள் என வழங்கப்பெறுபவர்கள் அவ்விளக்க உரையையே முடிவான நூலாக ஏற்றுக் கொண்டதனுல், இப்பெயர் பெற்றனர்; ஆனுல் மனிதப் படைப்பானதால் இந்நூலில் தவறு இருக்கக் கூடுமென ஸௌத்ராந்திரிகர்கள் கருதினர். சில சூத்திரங்களில் அல்லது சூத்ராந்தங்களில் (Sūtrāntas) புத்தர் அபிதர்மக் கொள்கைகளைக் கற்பித்தாரென்று கூறி, அவற்றை மட்டுமே முடிபாக ஏற்றுக்கொண்டனர். எனவே இப் பெயர் வழங்குவதாயிற்று. See ERE : Vol. XI. 'Sautrāntika' and BP. i. 155

ஸௌத்ராந்திகர்கள், நொடிக்குள் தோன்றி மறைதல் என்னும் அடிப்படைக்கேற்ப, பொருள்கள் காணப்படுகின்ற நேரத்தில் இருக்கமுடியாதாகையால் அவை மறை முகமாகவே அறியப்படுகின்றன என்கின்றனர். அவ்வாறு இருப்பின், அவை இரு நொடிகளிலேனும் —காட்சிக்குக் காரணமாக இருந்தபோதும், அவை உண்மையிலேயே காணப்பெறும்போதும்—நிலைத்திருக்கவேண்டும். பொருள்கள் உண்மையில் நொடிக்குள் மறைபவையெனின் காணக்கூடியது கடந்தகாலப் பொருளாகமட்டுமே இருக்கும். எனவே, காட்சி நிகழும்போது புறத்தில் காணப்படுவது, காணப்படுகின்ற பொருள்—வரிசையில் காரணமாயிருந்ததன் பின் தோன்றியதேயாகும். எனினும், முந்தியதொன்று தான் மறைவதற்கு முன் காண்கின்ற உள்ளத்தில் தன்னுடைய உட்பதிவை ஏற்படுத்துகிறது; இந்த உட்பதிவு அல்லது எண்ணத்திலிருந்துதான் (ākāra) அதனை ஒத்தபொருள் முன் இருந்ததென வழியளவையினுல் அறிகிரும். ஆகவே, காட்சியினுல் பற்றப் பெறுவது உண்மையிலேயே இருக்கின்றதெனினும், அது இருக்கின்ற நொடியில் பற்றப் பெறவில்லை. இவ் விளக்கம் நாம் ஒரு விண்மீனைக் காணுவதை இக்கால விஞ்ஞானம் விளக்குவதை ஒத்துளது. நமக்கு மிகத்தொலைவில் இருப்பதன் காரணமாக விண்மீனிலிருந்துவரும் ஒளிக்கதிர்கள் நம்மை வந்தடைய நெடுங்காலம் ஆகிறது. எனவே, நாம் காண்பது அவ் விண்மீன் நாம் காணும்போது இருக்கின்ற நிலையிலன்றி அக் கதிர்கள் அதனை விட்டுப் பிரிந்தபோது இருந்த நிலையில்தான். எனவே, காட்சியென்று வழங்கப்பெறுவது, உண்மையில் கடந்தவற்றையே குறிப்பிடுவதுடன் வழியளவை இயல்பைப் பெற்றுளது. அந்த விண்மீன் இதற்கிடையில் மறைந்து போயிருக்கவும் கூடும். காட்சிகளனைத்தும் இதனையொத்திருப்பதாகவே ஸௌத்ராந்திகர்கள் கருதுகின்றனர். நாம் நேரடியாக அறிவது பொருளையன்று; அதன் படிவத்தின் வழியாக மறைமுகமாக அதனை அறியமுடிகிறது. இக் காலப் பேச்சு வழக்கையொட்டி, காட்சிபற்றிய ஸௌத்ராந்திரிகர்களின் கருத்து, காட்சியில் புறப்பொருள்கள் பிரதி செய்யப்படுகின்றன என்னும் கொள்கைக்குத் தொடர்புடையதாக உளது.

பொருள்கள் நேரடியாக அறியப்படுகின்றன என்று கொள்ளும் வைபாஷிகர்களால், இதற்குத் துணையாக உள இயல்பான இடைநிலைப் பொருளை (psychic medium) நீக்கமுடிகிறது. அவர்களுடைய கருத்து முற்கால பௌத்த நூல்களில் காணப்படுகின்ற காட்சி பற்றிய வர்ணனையை ஒத்திருக்கிறது—அதாவது, தீக்கடைக் கோல்களை[14] ஒன்ரேடொன்று தேய்ப்பதால் தீ உண்டாகிறது என்பதைப் போன்றுள்ளது. இஃது நேர்முகமான காரணகாரிய உறவை உணர்த்துகிறது. ஸௌத்ராந்திகத்தை எதிர்த்து அவர்கள்

[14] BP. p. 53

எழுப்பும் தலையாய தடை யாதெனில் அது நாம் காண்கின்ற நேரத்திலேயே காட்சிப் பொருள் உளது என்னும் நுகர்ச்சிக்கு முற்றிலும் மாறுபட்டுள்ளது என்பதாகும். மேலும், காட்சியை நீக்கிவிட்டால் வழியளவையே இருக்கமுடியாது என்பதையும் அவர்கள் எடுத்துரைக்கின்றனர். வழியளவை அனைத்துமே வியாப்தி அல்லது உற்றுநோக்குவதைச் சார்ந்துள்ள தொகுப்பு முறையான உண்மையை அடிப்படையாகக் கொண்டுளது; எனவே, நாம் உற்றுநோக்குவதையே வழியளவையின் ஒரு வகையாகச் செய்யமுடியாது. இவற்றுள் இரண்டாவது காரணம் அவ்வளவு பொருத்தமாகத் தோன்றவில்லை. ஏனெனில் ஸௌத்ராந்திகர்களின் கருத்துப்படி புறப்பொருள்களின் இருப்பு அனுமேயமென[15] வர்ணிக்கப்பட்ட போதிலும் உண்மையில் வழியளவையால் பெறப்பட்டதாகத் தோன்றவில்லை. பொருளானது மறைமுகமாக அறியப்படுகின்றது என்னும் கூற்று, நொடிப்பொழுதே பொருள் உளது என்னும் அடிப்படைக்குப் பொருத்தமாகக் காட்சியை விளக்குவதற்காக, அப் பொருள் ஒரு கருதுகோளாகக் (hypothesis) கொள்ளப்படுகின்றது என்பதையே குறிப்பிடுகின்றது. இவ் வழியில் சிக்கலைத் தீர்ப்பது இக் கொள்கையில் குறையாயிராது ஸௌத்திராந்திகர்கள் மிக விழிப்பாயுள்ளனர் என்பதைக் காட்டுகிறது. மேலும், காணப்படுகின்ற பொருள் அந் நிலையில் காண்கின்ற செயலுடன் உடன்காலத்ததாக இருக்கவேண்டுமென்று வைபாஷிகர்கள் கொள்வதாகத் தோன்றுகிறது. உண்மையில் இவ்விரண்டும் எப்போதும், குறைந்த அளவிலாவது, காலத்தில் சற்று பிரிந்திருக்கவேண்டும்; ஏனெனில் ஒளி பரவுவதற்கும் கண் நரம்பு வழியாகச் (மின்னோட்டம்) செலுத்தப்படுவதற்கும் சிறிது காலமாகிறது.

ஸௌத்ராந்திகர்களின் கொள்கையில் வைபாஷிகர்கள் குறை காண்பதால் இவர்கள் காட்சியில் அறியப்படும் அனைத்தையும் உண்மையென நம்புவதாகவும், பொருள்களை அவை தோன்றுகின்றவாறே ஏற்பதாகவும் கருதக்கூடாது. அவர்களும் ஸௌத்ராந்திகர்களைப்போலவே, பொருளுக்கும் பண்புக்கும் உள்ள வேறுபாட்டை ஒப்புக்கொள்ள மறுக்கின்றனர்; மேலும், அவர்கள் கருத்துப்படியும் பொருள் ஒன்றும் இல்லை. ஒன்றைப்பற்றி எதையாவது கூறுவதற்காக யாதொரு பொருளுமில்லை. எனவே, இவ் வேறுபாட்டைக் கொண்டுள்ள காட்சி இயல்பான தீர்ப்புகள் எல்லாம் கட்டாயமாகத் தவறானவையே. நாம் எதையாவது பார்த்து 'இது நீலமாயிருக்கிறது' என்று கூறினாலும் அல்லது உணர்ந்தாலும், நாம் நீல வண்ணத் தன்மையை (blueness) 'இது' ('this'—idam) என்பதில் இருப்பதாகக் கூறுகிறோம். இஃதே காட்சி எனப் பொதுவாகக் கூறப்படுவது. இது வரையறையுற்றதென (savikalpaka) வர்ணிக்

[15] cf. SV. pp. 283-4, St. 51 (com).

கப்படுகிறது. வைபாஷிகர்கள், ஸௌத்ராந்திகர்கள் இரு சாராருமே அது பிழையானது என்கின்றனர். ஆனால், அது முற்றிலும் பிழையன்று. ஏனெனில், அது ஸ்வலக்ஷணம் என்று வழங்கப்பெறும் ஓர் உண்மையைத் தன்னகத்தே கொண்டுளது—மேற்சொன்ன எடுத்துக்காட்டில் அது நீல வண்ணமாகும். உறவு அற்ற வெறும் தனி உருப்படியாக உள்ள அது, வெறும் புலனுணர்ச்சியே என்று கருதக்கூடியதும் 'வரையறை செய்யப்படாதது' (nirvikalpaka)[16] என்று வர்ணிக்கப்படுகின்றதுமான காட்சியின் முந்தைய நிலையில் தரப்படுவதாகக் கொள்ளப்படுகிறது. இதில் உள்ளம் செயலற்றதாகவே உளது; ஆனால், அது வரையறை செய்யப்பட்ட காட்சியான அடுத்த அடுத்த நிலையில் செயற்படுகிறது. அடிப்படைத் தத்துவ இயல்பான நோக்க நிலையிலிருந்து கூறுங்கால் இதனால் ஸ்வலக்ஷணம் அகவழியில் விரிவாக்கப்பெற்றுப் பின்னர் தெளிவற்றதாக்கப்படுகிறது. எனவே, பொதுவான காட்சி நுகர்வு ஸ்வலக்ஷணத்தைப் பொருத்தமட்டிலுமே உண்மையாயுளது. ஆக, அத்துடன் தொடர்புபடுத்தப்படும் எதுவும்—கருத்தியலான தனிமங்கள் (conceptual elements) எல்லாமோ ஸாமானிய லக்ஷணம் என்று வழங்கப்படுபவையோ—'பசுத்துவம்' (cow—ness போன்ற பொதுமையானதோ வெண்மை போன்ற பண்பாக இருப்பதோ—உள்ளத்தால் (கல்பனையால்) அதன்மேல் ஏற்றப்படுகிறது. அதனை ஓர் உண்மையியல் மெய்ம்மையாகக் (ontological fact) கருத முடியாது.[17] தனிப்பட்டது (particular) மட்டுமே உண்மையானது, பொதுவானது (general) அன்று. எப்படி நாம் தனிப்பட்டதைக் குறிப்பதற்காக வழங்கும் பெயரோ சொற்குறியோ குறிப்பிடப்பட்டதுடன் தொடர்பற்றிருக்கிறதோ அப்படியே பொதுவானதற்கும் தனிப்பட்டதற்கும் தொடர்பு இல்லை. பொது இயல்பு என்பது ஒரு பயன் தரும் கட்டுக்கதை—சிந்தனைக்கு வசதியானது—என்பதற்கு மேலொன்றுமில்லை. எனவே, வைபாஷிகர்களுடைய காட்சிப் பொருள் கொள்கையும் ஸௌத்ராந்திகர்களுடையதைப்போன்று ஸ்வலக்ஷணங்களைத் தவிர, யாதொன்றும் இருப்பதாகக் குறிப்பிடவில்லை; ஆனால், இவற்றுள் ஒன்று ஸ்வலக்ஷணம் நேர்முகமாக அறியப்படுகிறது என்று ஏற்றுக்கொள்கின்றது. மற்றொன்று அது மறைமுகமாக அறியப்படுகின்றது என்று கருதுகின்றது. இரண்டுமே ஒரே வகையில் காண்கின்ற உள்ளத்திற்கு ஆக்க நிலை அளிக்கின்றன; அதன் பயனாக உள்பொருள் நுகர்ச்சிக்குட்படும்போது பெரிதும் மாறுதலடைகிறது. இத்தகைய கருத்திற்கும் காண்ட்டின் (Kant's) கருத்திற்குமுள்ள ஒற்றுமை மேல்நாட்டுத் தத்துவம்

[16] இவை முறையே 'அத்யவஸாய' (adhyavasāya) என்றும் 'கிரஹண' (grahaṇa) (see SDS. p. 22) என்றும் கூறப்பெறும். இப்பெயர்கள் முன்னது தீர்ப்பு என்பதையும் பின்னது வெறும் புலனுணர்ச்சி என்பதையும் உணர்த்தும்.

[17] Cf. NM. pp. 93 and 303.

கற்கும் மாணவருக்கு நன்கு புலப்படும். பௌத்தக் காட்சிப் பொருள் கொள்கையினரும் காண்ட்டைப் போலவே அடிநிலை உண்மைப் பொருளை (thing-in-itself-svalaksana) ஏற்றுக் கொள்வதுடன் காட்சிக்கு உண்மையான உள்ளீடாயிருப்பது உள்ளம் தன்னுடைய உருவங்களை (forms)[18] அடிநிலைப் பொருளின்மேல் ஏற்றுவதன் விளைவு என்று விளக்குகின்றனர். ஆனால், பௌத்தர்கள் ஸ்வலக்ஷணம் நேர்முகமாகவோ மறைமுகமாகவோ அறியப் படுவது என்று கொள்வதால் அது காண்ட்டின் அடிநிலை உண்மைப் பொருளைப் போன்று அறியப்படாததன்று. எனவே இவ்விரு கருத்துக்களும் ஒருமைப்பாடுடையவை அல்ல. உள்பொருள் தரப்படுவது மட்டுமன்று, அறியப்படுவதுமாகும். மேலும், அதன்மேல் உள்ளத்தினால் ஏற்றப்படும் உருவங்கள் (forms) காண்ட் கூறுபவையல்ல என்பதும் உண்மை இதனை நாம் அடுத்த பகுதியில் பார்ப்போம்.

பௌத்தத்தின் கருத்துநிலைக் கொள்கையும் இருவகைத்து- அவற்றுள் முதலாவது முற்றிலும் அகநிலைக் கொள்கையாக உளது ; காட்சியைப்பற்றி ஸௌத்ராந்திகர்கள் அளித்த சிக்கலான விளக்கம் நேர்முகமாகவே அதற்குச் செலுத்துவதாகக் கொள்ளலாம் அக்கொள்கையைக் கடைப்பிடிப்பவர் யோகாசாரர்கள் (yogācāra) எனப் படுபவர்—அச் சொல்லின் பொருள் அவ்வளவாகத் தெளிவாக இல்லை.[19] முந்தைய இரு வகைகளின்படி ஸ்வலக்ஷணத்தைப் பொருத்தவரையில் அறிவு உண்மையாக உளது; அதிலுள்ள கருத்தியலான தனிமங்களைப் (conceptual elements) பொருத்தமட்டிலுமே, அது தவறானதாக உளது. யோகாசாரத்தின்படி அறிவு ஒன்றே உண்மையானதாகவும் அதன் உள்ளீடு முழுவதும் தவறானதாகவும் உளது. நுகர்ச்சி நிலைகளிலெல்லாம் பொதுவாகக் கொள்ளப் படுகின்ற 'அறிவான்' ('knower'), 'அறியப்படு பொருள்' ('known'), 'அறிவு' ('knowledge') என்னும் மூன்று கூறுகளுள் இறுதியில் கூறப்பட்டது மட்டுமே இங்கே உண்மையாகக் கருதப்படுகிறது. இங்கு எண்ணங்களின் தொடர்ச்சிமட்டுமே உளது. அறிவானோ அறியப்படு பொருளோ (neither subject nor object) இல்லை. இக் கொள்கையின்படி, குறிப்பிட்ட எந்த நொடியிலும் அறிவு (cognition) மேற்கொள்ளும் தனிப்பட்ட உருவம் கடந்தகால நுகர்ச்சியால் வரையறுக்கப்படுகிறது, புறப்பொருளாலன்று. அதாவது, தூண்டுதல் எப்பொழுதும் அகத்திலிருந்தே வருகிறது, ஒருபோதும் புறத்திலிருந்து வருவதில்லை. அது எவ்வகையிலும் புறத்தே உள்ள பொருள்களைச் சார்ந்திருக்கவில்லை; ஆனால், அது கடந்தகால நுகர்ச்சியினால் உண்டாக்கப்பட்ட உட்பதிவிற்கும்

[18] Kalpanā hi buddhi—viśeṣaḥ: SV. p. 306 (com.)

[19] சீன மொழி பெயர்ப்பு இச் சொல்லின் ஸம்ஸ்கிருத உருவத்தை 'யோகாசாரியம்' என்று கொள்ளத்தக்கதாக உள்ளது.

(impression-vāsanā) இது அதற்கு முந்திய உட்பதிவிற்கும் அது மற்றொரு நுகர்ச்சிக்கும், இவ்வாறு வரையறையின்றி தொடக்கமற்ற ஒரு தொடர்ச்சிக்கும் (beginningless series) செல்கிறது. இத் தொடர்ச்சியில் எந்த ஒரு நிலையிலும் புறக்காரணத்தால் நுகர்ச்சி நிகழ்வதில்லை என்பது இங்கு குறிப்பிடத்தக்கது. வேறு வகையாகச் சொன்னால், எண்ணங்கள் தம்மையன்றி வேறெதனையும் சுட்டுவதில்லை. யோகாசாரர்கள் எண்ணங்களின் (vijñāna) உண்மையைத் தவிர, வேறெதனையும் நம்பாததால் அவர்கள் விஞ்ஞானவாதிகள் என்றும் கூறப்பெறுகின்றனர்.

அளவுமீறிச் செல்கின்ற இக் கருத்தை நிலைபெறுத்துவதற்காகத் தரப்பெறும் காரணங்களுள் முதன்மையான சிலவற்றை இங்கு குறிப்பிடுவோம்.[20] முதலாவதாக வருவது கனவுகளுடன் இருக்கும் வெளிப்படையான ஒப்புமையே ஆகும். கனவில் பொருத்தமான பொருள்கள்இன்றி நுகர்ச்சி நிகழ்வதுடன் அக எண்ணங்கள் புறத்தே இருப்பனவாகத் தோன்றுகின்றன. பொதுவாக ஏனைய பௌத்தர்களுடன் யோகாசாரர்களும், அறிவுநிலை தன்னையே அறிகின்றது என்று ஏற்றுக்கொள்ளும் கருத்தை அடிநிலையாக இரண்டாவது காரணம் கொள்கிறது. தன்னையே அறியும் அறிவு நிலையில் (self-cognizing cognition) அறியப்படுவது அறிகின்றதுடன் ஒருமைப்பாடு கொள்கிறது; மேலும், யோகாசரர்கள் ஒரு நிகழ்ச்சிக்கு அளிக்கப்படும் விளக்கம் பொருந்தாததாக இல்லாதிருக்கும்போது, மற்றொன்றில் அவ்வாறு இருக்கக் காரணமில்லாதிருப்பதால் எல்லா நுகழ்ச்சியிலும் இவ்வொருமைப்பாடு உளது என்று கூறுகின்றனர். குடத்தைப்பற்றிய உணர்விலும்கூட அறிவும் அறியப்படுவதும் ஒருமைப்பாடுடையனவாக இருக்கக்கூடும். எனவே, அறிவு அனைத்துமே தன் அறிவாக (self-knowledge) மட்டுமே இருப்பதால் ஞானத்திற்கும் உள்ளீட்டிற்கும் இடையே உணரப்படும் வேறுபாடு ஒரே சந்திரன் திரிபுக் காட்சியில் இரு சந்திரர்களாகத் தோன்றுவதற்கு ஒப்பிடக் கூடியதாக உளது. தங்களுடைய கருத்திற்குச் சார்பாக யோகாசாரர்கள் தரும் மூன்றாவது காரணம், அறிவு நிலைக்கும் அதன் உள்ளீட்டிற்கும் இடையேயுள்ள நீக்கமில்லா இயைபாகும் (invariable association-sahopalambha-niyama). எண்ணங்களும் பொருள்களும் எப்போதும் ஒன்றாகவே (இணைந்தே) தோன்றுகின்றன; ஒன்றை விட்டு மற்றொன்று தோன்றுவதில்லை. ஆகையால், அவை இரண்டும் வெவ்வேறானவை என்று கொள்ளத் தேவையில்லை; அவற்றை ஒரே இயல்பின் வெவ்வேறு நிலைகளாகவும் கருதலாம். இறுதியாகப் பொருள்கள் என வழங்கப்படுபவை வெவ்வேறு மனிதர்களுக்கு வெவ்வேறு வகையிலும், ஒரே மனிதனுக்கு வெவ்வேறு சமயங்களில் வெவ்வேறாகவும் காணப்படுகின்றன—பொருள்கள் உண்மையானவை

[20] cf. Śaṁkara on VS. II. ii. 28.

யாகவும் ஒவ்வொன்றும் தனக்கென ஓரியல்பையும் பெற்றுமிருப்பின் இந்நிலை விளக்கமுடியாததாகிவிடும் என்று கூறப்படுகிறது.[21] எல்லாம் நொடிப்பொழுதிருப்பவை என்று மிகுதியாகக் கூறப்படும் ஒன்றைத்தவிர, அகநிலைக் கொள்கையை (subjectivism) நிலைநிறுத்து வதற்காக அளிக்கப்படும் காரணங்களையே இவை பெரிதும் ஒத்திருக் கின்றன. ஆனால், அவை ஒரு வகையிலும் உறுதி வாய்ந்தவையாய் இல்லை. எடுத்துக்காட்டாக, அவற்றுள் இறுதியில் கூறப்பட்டதைப் பார்ப்போம்: பொருள்களைக் காண்பதில் இருவர் உடன்படுவதில்லை என்பதனால் நுகர்ச்சியில் அறியப்படும் பொருள்கள் தன்னியல்பான பண்பைப் பெற்றிருக்கமுடியாது என்று கூறப்படுகின்றது. காண் கின்றவர்களுள் ஒருவருக்கும் மற்றொருவருக்கும் உடன்பாடு இல்லை என்பது மட்டுமன்றி, காட்சியில் தரப்பட்ட எதுவும் அது இருக்கின்ற நிலையிலேயே பற்றப்பெறவேண்டும் என்பதையும் இக் காரணம் உண்மையெனக் கொள்கின்றது. ஆனால், அவ்வாறு அறியப்படுவ தற்கு அகநிலை இருக்கக்கூடும் என்பதும் தனக்குப் புறம்பாக ஓர் உண்மையான பொருளை அது சுட்டக்கூடும் என்பதும் இங்கு மறக்கப் படுகின்றன. எனவே, காட்சியைப்பற்றி எழும் தனிப்பட்டவர்களின் வேறுபாடு புறப்பொருள்களின் இன்மையைக் கட்டாயமாகக் குறிப் பிடுவதாகப் பொருள் கொள்ளலாகாது. தமக்கு மாறாகக் காட்சிப் பொருள் கொள்கை எடுத்துரைக்கும் கருத்துக்கள் மெய்ப்பிக்க இயலா தவை என்பதை இவை சுட்டுகின்றன.

இனி நாம் கருதவேண்டியது பௌத்தத்தின் இரண்டாவது கருத்து நிலைக்கொள்கையான மாத்யமிகம்[22] என்பதாகும். ஒரு வகையில் அது புத்தருடைய அறிவுரையின் முதன்மையான விளை வாகவும் சரியானபடி மதிப்பிட அரிதானதாகவும் உளது. அறிவைப் பற்றி மாத்யமிகர்கள் கொண்டுள்ள நோக்கம் முற்றிலும் புதுமை யானது. இதுவரை பொதுவான நுகர்ச்சியில் யாதாயினும் ஒரு தன்மை உண்மையென ஏற்றுக்கொள்ளப்படுவதையும் மூவகைகளுமே அகத்தொடர்ச்சி (subject-series) வரையிலுமாவது உண்மையெனக் கொள்வதையும் நாம் கண்டோம் மாத்யமிகர்களின் நோக்கு முற்றி லும் புரட்சிகரமாக இருப்பதுடன் அறிவின் ஏற்புடைமையைப்பற்றி மொத்தமாகவே அவர்கள் ஐயங்கொள்கின்றனர். அறிவைப்பற்றிக் குறைகூறுவது கட்டாயமானால் அது அறிவு அனைத்தையும் பற்றிய தாக இருக்கவேண்டும் என்றும், அதில் எப்பகுதியையும் தானாகவே உண்மையென விளங்குவதாகக் (self-evident) கருதலாகாது என்றும்.

[21] Cf. SV. p. 286. St. 59. பௌத்தத்தின் இரு கருத்து நிலைக்கொள்கை களுக்கும் இக் காரணம் பொதுவாயுளது.

[22] சரியானபடி பார்த்தால் இக் கொள்கை 'மாத்யமக' ('Mādhyamaka') எனப் பெறுவதால் இக்கொள்கையினர் மாத்யமிகர்களாவர். 'நடுவழி'யைப் ('middle path') பின்பற்றுவோர் என்பது இதன் பொருளாகும். 'நடுவழி' என்பது பௌத்தத்தின் சிறப்பியல்பாகும். See p. 141 part I. ante.

அவர்கள் கருதுகின்றனர். அறிவின் வாயிலாக உள்பொருளோடு தொடர்புகொள்வதாக நாம் பொதுவாக நம்புகிறோம். எனினும், உள்பொருளெனக் கூறப்படுவதன் இயல்பைப்பற்றி ஆராயத் தொடங்கினால், அது எல்லாவகையான தன் முரண்களாலும் (self-discrepancies) தொளைக்கப்பட்டுளது என்பதைக் காண்கிறோம். ஆழ்ந்து கருதினால் அது உள்ளீடற்றிருப்பது உடனே தெரிகிறது. 'பொருள்களைப்பற்றிக் கருதும்போதே அவை சிதறிவிடுகின்றன'.[28] எடுத்துக்காட்டாக, அறிவினால் அறியப்படுவதாகத் தோன்றுகிற குடத்தின் தன்மை யாது? அது பகுதிகளின் தொகுப்பா (aggregate) அல்லது முழுமையானதா (whole) என்று நம்மையே நாம் கேட்டுக் கொள்வோமாயின், எந்த நிலையையும் நன்கு கடைப்பிடிக்க முடியவில்லை. ஏனெனில், அது பகுதிகளின் தொகுப்பாக இருப்பின் இறுதியில் அது அணுக்களின் தொகுப்பாகவே இருக்கவேண்டும்; கண்ணுக்குப் புலப்படாத அணுக்களின் தொகுப்பு கட்டாயமாகக் கண்ணுக்குப் புலப்படாததாகவே இருக்கவேண்டும். இந்த இடர்ப்பாட்டினைத் தவிர்க்கும்பொருட்டு அதனைப் பகுதிகளுக்கு மேம்பட்ட இன்றியமையாத முழுமையாகக் (integral whole) கொண்டால் இவ்விரண்டிற்கும் இடையேயுள்ள உறவை நன்கு விளக்கமுடியாது. அவ்வாறே உண்மையானதாகத் தோன்றும் ஒன்றை இருக்கின்றதா இல்லையா என்று கூறமுடியாது. ஒரு குடம் எப்போதுமே இருப்பதாயின், அதனை ஏன் செய்ய வேண்டியதாயிற்று என்று அறிவது அரிதாகிறது; அதனைச் செய்பவருடைய திறமையும் தேவையற்றதாகிறது. இவ்வாறன்றி, அது முன்பு இல்லாதிருந்து பின்னர் இருப்பதாயிற்று என்று கொள்வோமாயின் அதே பொருளுக்கு இருத்தலையும் இன்மையையும் அளிப்பதாகிறது. அதன் காரணமாக அப்பொருளின் தன்மை விளங்கிக்கொள்ள முடியாததாகி விடுகிறது. அத்தகைய இடர்ப்பாடுகளினின்றும் தப்புவதற்கான ஒரே வழி பொருள்கள் தன்னியல்பான பண்பைப் பெற்றிருக்கவில்லை (nissvabhāva) என்று கருதுவதேயாகும்—இந்நிலை ஸ்வபாவ வாதத்திற்கு (முதல் பாகம், பக்கம் 106) முற்றிலும் நேர்மாறாக உளது. இதே காரணம் விஞ்ஞானத்திற்கும் (vijñāna) தரப்படுவதுடன் அதுவும் தன்னியல்பற்றது அல்லது தன்னில் இல்லாதிருப்பது என்பதற்காகத் தள்ளிவிடப்படுகிறது. அறிவானது, நுகர்நிலை வாழ்க்கையின் (empirical life) நோக்கங்களுக்கு உதவுகிறதாயும், அந்த அளவிற்கு அது ஏற்புடையதாகவோ அன்றாகவோ இருப்பினும் அதற்கு எவ்வகையான அடிப்படைத் தத்துவ இயல்பான பொருளையும் தரமுடியாது என்னும் முடிவுக்கு இவ்வாறு ஆய்கின்ற போக்கு மாத்யமிகர்களைச் செலுத்துகிறது. காட்சி இயலானதோ வழியளவை இயலானதோ, எல்லா அறிவும் சார்புடையதாகவே (relative) இருக்கிறது; எதுவும் சார்பற்ற

[28] Yathā Yathārthāścintyante viśīryante tathā tathā. SDS. p. 15.

உண்மையாக (absolutely true) இல்லை. அதற்கேற்ப அவர்கள் புற இயலான உள்பொருளோ அகஇயலான உள்பொருளோ—இவ் விரண்டில் எதனையும் இருப்பதாக நம்பவில்லை. எனவே, அவர்களுடைய கொள்கை (doctrine) பாழைப் பற்றியதாகக் (śūnya—vada) கூறப்படுகிறது. இந்த நிலையை நிறுவும் இணையற்ற இம்முறை, ஏனைய சிந்தனையாளர்களாலும் கையாளப்பெறினும், மாத்யமிகர்களால் உண்டாக்கப் பெற்றதாகத் தோன்றுகிறது. அது இரு கூறுக்கு முறை (dichotomy) எனக் கூறத்தக்கதாயும் இக்காலத்தில் பிராட்லியினுல் (Bradley) கையாளப் பெற்ற முறையை ஒத்ததாகவும் உளது. இம்முறையைக் கையாண்டு மெய்யுணர்வின் பொதுக் கருத்துப் பொருள்கள் (common concepts) எவ்வாறு தன் முரணுனவை (self-discrepant) என்றும், ஆய்விலா முற்கோள்களாக மட்டுமே உள்ளன என்றும் காட்ட அவர்கள் முயலுகின்றனர். நாகார்ஜுனர் தம்முடைய காரிகையில் (Kārikā) ஒன்றுக்கு மேற்பட்ட அதிகாரங்களில் ‘இயக்கம்’ (motion) போன்ற கருத்துக்களை மதிப்பிட்டு எவ்வாறு அவை முற்றிலும் விளங்கிக் கொள்ள முடியாதவையாக உள்ளன என்று காட்டுகிருர்.

காட்சி, வழியளவை இரண்டையுமே மாத்யமிகர்கள் தற்காலிக மதிப்புடையனவாகக் கொள்கின்றனர்; வழியளவையை நான்கு வகையினருமே அவ்வாறு கொள்கின்றனர். ஏனெனில், பௌத்தக் கொள்கைப்படி உறவு முறைகள் அனைத்துமே தவருனவையாயிருப்பதால் இரு பதங்களுக்கிடையே இருப்பதாகக் கொள்ளப்படும் உறவு முறையை அடிநிலையாகக் கொண்டிருக்கும் வழியளவை ஏற்புடையதாயிருக்க முடியாது. மேலும், ஸ்வலக்ஷணங்கள் காட்சிக்குமட்டுமே பொருள்களாதலின் காட்சிப் பொருள்கொள்கை வகைகளின் படியும் இந்தப் பிரமாணம் கருத்தியலான அமைப்புக்கள் அல்லது ஸாமான்ய லக்ஷணங்களை[24] மட்டுமே குறிக்கும். எனவே இதற்கு முடிவான ஏற்புடைமை உரியதன்று. தின்னுகர் (Diṅnāga) வழியளவை முறை முழுவதுமே எண்ணத்தால் ஏற்படுத்தப்படுவதைக் குறிப்பிடுகின்றது, அதற்கும் புறஉலகுக்கும் எந்த உறவும் இல்லை என்றும் கூறுகிருர்.[25] காட்சியைப் பொறுத்தவரை, யோகாசாரர்களின் கொள்கையும் மாத்யமிகர்களின் கொள்கையும் ஒரே நிலையில் உள்ளனவாகக் கருதலாம்; ஏனெனில் பின்னதும் புறப்பொருள்களை ஏற்க மறுக்கின்றது. அது விஞ்ஞானம் (vijñāna) அல்லது ‘நொடிநேர எண்ணத்தை’ (momentary idea) உண்மையானதாகவும் நேர்முகமாக அறியப்படுவதாகவும் ஏற்றுக் கொள்கின்றது என்பதில் ஐயமேதுமில்லை; ஆனுல் யோகாசாரக் கொள்கைப்படி, காட்சி தன்னையே உணர்வதாகையால் காட்சி என்னும் சொல்லின் பொதுவான

[24] Nyāya-bindu. ch. i. NM. p. 30.
[25] See SV. p. 258, st. 168 (com.)

பொருளில் அதைக் கொள்ளமுடியாது. ஸௌத்ராந்திகர்களின் கொள்கையிலும் காட்சியின் ஏற்புடைமை முழுமையானதாக இருக்க முடியாது; ஏனெனில், முன்னரே விளக்கியுள்ளபடி, அது புற உலகத்தை வெறும் கருதுகோளாகவே கொள்வதால், உறுதித் தன்மை பெற்றிருக்கவில்லை. புறப்பொருள்களை உண்மையானவை என்றும், நேர்முகமாக அறியப்படுபவை என்றும் ஏற்றுக்கொள்கின்ற வைபாஷிகத்தில் மட்டும்தான் காட்சி முடிவான அளவை இயல் மதிப்பு யாதாயினும் உடையதெனக் கூறமுடியும்.

பௌத்தர்கள் இவ்விரு பிரமாணங்களை மட்டுமே ஏற்கின்றனர். உரையளவை (சப்தம்) போன்ற ஏனையவற்றை வழியளவைக்குள் அடக்குகின்றனர். இதனால் அவர்கள் மரபைப் புறக்கணிப்பதாகக் கொள்ளவாகாது (பக்கம் 4). பிரமாணம் என்பதால் உணர்த்தப் பெறும் அளவை இயல் தகுதியை மட்டுமே அதற்கு அளிக்க மறுக்கின்றனர். இவ்வகையில் அவர்களுடைய நோக்கு வைசேஷிகர்களுடையதை ஒத்திருக்கின்றது. இதை அடுத்த அதிகாரத்தில் குறிப்பிடுவோம்.

இதுவரை கூறியதிலிருந்து பௌத்தம் ஞானத்திற்கு அளிக்குமிடம் மிகவும் நிலையற்றதாக உளது என்பது தெளிவாகின்றது. வாழ்க்கைக்கு அறிவு பயனுடையதாக இருக்கலாம்; ஆனால் அதற்கு அடிப்படைத் தத்துவப் பொருள் இல்லையென்றே கூறத்தக்க அவ்வளவு குறைவாயுளது. இதனால், விரும்பும் பொருளைத் தருதற்குத் தகுதி பெற்றிருப்பதை உண்மைக்கு உரைகல்லாகப் பௌத்தர்கள் கொள்கின்றனர் என்பது விளங்குகிறது.[26] எந்த அறிவு நாம் எதிர்பார்ப்பதை உறுதி செய்கின்றதோ அஃதே உண்மையானதாகும். இத்தகைய கருத்தில் புதுமை யாதொன்றுமில்லை. மேல் நாடு, கீழை நாடுகளில் இதனை ஆதரிப்போர் உளர். பௌத்தக் கொள்கையின் தனித்தன்மை நம்மால் பெறக்கூடிய அறிவு செயல் முறையில் சரிபார்க்கக் கூடியது என்பதிலும் அது ஏறத்தாழத் தான் இருக்கிறது என்பதிலும் அடங்கியுள்ளது. வழக்கத்திற்கு மாறான வழியில் இக்கொள்கை உள் பொருளைப்பற்றிக் கருதுவதால் இது கட்டாயமாகிறது. ஸ்வலக்ஷணம் உண்மையில் தரப்படுவதாக வைபாஷிகர்கள் கருதும் நிர்விகல்பத்திலும் ஒரு நொடியில் அது அற்றுப் போவதால் தரப்பட்ட அந்த ஸ்வலக்ஷணத்தையடைய முடியாது. எனவே, அறிவு செய்யக்கூடியதெல்லாம் அறியப்பட்ட ஸ்வலக்ஷணம் எந்தத் தொடர்ச்சியின் பகுதியாக இருந்ததோ அதன்பால் நம்மைச் செலுத்துவதே யாகும். அதாவது காட்சியில் தரப்படுவது தனிப்பட்ட ஒன்று; ஆனால் அடையப் பெறுவது அதற்குரிய தொடர்ச்சியே (corresponding series) ஆகும். இதுவே ஏறக்

[26] Nyāya-bindu—tīkā, p. 3; NM. p. 23.

குறைய சரிபார்த்தல் (verification) என்பதன் பொருள். அவ்வாறு சரிபார்த்தல் வாழ்க்கையின் நடைமுறைத் தேவைகளுக்குப் போதிய தாக இருப்பதால், அதன் பயனாக அறிவிற்கும் அடைவிற்கும் (knowledge and realization) இடையேயுள்ள முரண்பாடு கவனிக்கப் படாமல் போகிறது. அறிவு, செயல்முறை நெறியை (the path of action) ஒளி பெறச் செய்வதாக மட்டுமே உளது; வெற்றியுடன் அவ்வாறு செய்யும் வரையில் அது உண்மையானதெனக் கருதப் படுகின்றது. ஒருவன் ஒளிவீசும் அணியின் பளபளப்பை மட்டுமே கண்ணுற்று அவ்வொளியையே அணி என்று தவறாகக் கருதி அதனை அடையத் தன் கையை நீட்டி அதனைத் தற்செயலாகப் பெறுவது இங்கு ஒப்புமையாகத் தரப் பெறுகிறது.[27] வழியளவையில் பொருள்கள் எப்போதுமே ஸாமானிய லக்ஷணங்களாக உள்ளன. ஆனால் இவை உண்மையல்ல என்பது கருதுகோளால் பெறப்படு கிறது. எனினும் அதன் உள்ளீடு தொடர்பு கொண்டுள்ள பொருள் களின் தொடர்ச்சிக்கு (objeect-series) நம்மைச் செலுத்துவதன் மூலமாக வாழ்க்கையில் அது உதவக்கூடியதாக உளது. எனவே, அறிவின் முடிநிலையான சிறப்பு சிறிதாக இருப்பது மட்டுமன்றி அதனுடைய செயல்முறை மதிப்பும் மறைமுகமான வகையைச் சேர்ந்த தாகவே இருக்கிறது.

உண்மையைப்பற்றி இதுவரை பார்த்தோம். ஆனால், இவ்வாறு குறைந்த அளவிலும்கூட அறிவு ஏற்புடைமையற்றதாகவும் இருக்கக் கூடும். பார்வைக் கோளாறுடையவன் நீல வண்ணமுள்ள ஒரு சிறு பரப்பைக் கருமையானதாகக் காணக்கூடும். அது பிழை அல்லது திரிபுக் காட்சியாகும் (viparyaya). வழியளவையும் தவறாகக் கூடும்; ஏனெனில் அது பொதுவான கூறுகளில் சரியானவற்றை உணராமலிருக்கக் கூடும். எனவே குறைந்த பொருளிலும் பிரமாணங் களின் ஏற்புடைமை தேவையற்றதாய் இருப்பதுடன் சரிபார்த்த பிறகு மட்டுமே ஏற்றுக்கொள்ளப்படும். எனவே, இக்கொள்கையில் எல்லா அறிவும் தவறாகக் கொள்ளத்தக்கதாயிருப்பது என்பதும் ஏற்புடைமை பெறுவதற்காகப் புற உதவியை அவாவி நிற்பதென் பதும் வியப்பல்ல.[28] அறிவை ஆய்வுக்குட்படுத்துவது தேவையா, இல்லையா என்னும் கேள்வியைத் தற்சமயம் ஒதுக்கிவைத்துப் பிழையின் உள்ளீட்டிற்கும் கருத்தியலான அமைப்புக்களுக்கும் (kalpanā) இடையே உள்ள வேறுபாட்டினைக் குறிப்பிடுவோம்— இவை யிரண்டுமே ஒத்தவகையில் உண்மையல்லாதிருக்கின்றன. கற்பனைகள் தம் இயல்பிலேயே தவறானவை ; காட்சி நிகழும் இடங் களில் எப்போதும் காணப்படுகின்றன. பொதுவாகக் காட்சி என்பது

[27] SDS.p. 23.

[28] Aprāmāṇyam svataḥ : prāmāṇyam parataḥ-SDS. p. 129.

நிகழ்தற்கு அவை கட்டாயமாகத் தேவைப்படுகின்றன கற்பனைகளில் பொருத்தியே உள்ளம் உள்பொருளைப் பற்றுகிறது. ஆனால் பிழைகள் ஒரோவொரு சமயம் நிகழ்பவை, காண்பவர்களைத் தனிப்பட்ட முறையில்தான் பாதிக்கின்றன. மேலும், முந்தியவை, திரிபுக் காட்சிகளின் உள்ளீட்டைப் போலல்லாமல், திட்டமான தொகுப்புக்களாக அமைக்கக்கூடியவை. அவை, காண்ட் (Kant) சொல்கிறபடி, உள்ளத்தின் அமைப்புக்கள் (forms of mind) என்று கூறலாம். இந்தத் தொகுப்புக்கள் அல்லது சொற்பொருள் வகைகள் (categories) யாவை என்பதைப் பின்னர் காண்போம்.

II

நால்வகைப் பௌத்தத்தின் அறிவளவை இயல் கொள்கைகளைப் பற்றிக் (theories of knowledge) கருதும்போது பெருமளவில் அவற்றின் உண்மை இயல் (ontological) கருத்துக்களையும் எதிர் பார்த்தவர்களாவோம். இவற்றுள் ஒவ்வொரு வகையின் பிரபஞ்சக் கொள்கையையும் பற்றி (world-view) தொடர்ச்சியான கருத்தைப் பெறுவதற்காக தாம் முன்னரே கூறியவற்றைத் தேவைப்படுகின்ற இடங்களில் விவரங்களால் நிறைவு செய்து ஒன்றுதிரட்டிப் பார்ப்பது விரும்பத்தக்கதாகிறது. பண்டைய பௌத்தத்தின் சிறப்பான கூறுகள் : (1) ஒவ்வொன்றும் மாறும் தன்மையுடையது (saṁtāna), (2) ஒவ்வொன்றும் அகம் (self) முழுவதும் அற்ற தொகுப்பு (saṁghāta) என்பவையாகும். இக் கூறுகள் இப்போதைய நிலையிலும் அந்த அறிவுரைகளில் காணப்படுவனவாக உள்ளன; ஆனால் அவை மேலும் வற்புறுத்தப்படுவதும் அழுத்தமாக உரைக்கப்படுவதும் இயற்கையே. நாம் இவற்றுள் முன்னதான நொடிவரை இருப்புக் கொள்கையைப் பற்றி மேலும் சில வார்த்தைகள் கூறுவோம்.

மாற்றம் (change) என்பது தன் ஊடே மாருதிருக்கும் யாதோ ஒன்றினை உணர்த்துவதாகப் பொதுவாக உணரப்படுகிறது. நாம் மாறுகின்ற ஒரு பொருளை XA என்று குறிப்பிடுவோமாயின், அது சில பொருட்டுக்கள் (conditions) உள்ளபோது XB ஆக மாறுகிறது என்று பொதுவாகக் கருதப்படுகிறது. அதில் X இவ்விரு நிலைகளுக்கும் பொதுவாக உள்ள தனிமத்தைக் குறிப்பிடுகிறது. மாறுகின்ற பொருள் வேறுபடும் கூறுகளுக்கிடையே நிலைத்திருக்கிறது என்னும் இக் கருத்து பௌத்தர்களுக்கு உடன்பாடன்று; அவர்கள் மாற்றம் அனைத்துமே கட்டாயமாக முழுமையானவை (total) என்று கூறுகின்றனர். அதாவது, மாற்றம் என்பது புரட்சியேயன்றி பரிணமம் அன்று. அவர்கள் தரும் காரணங்கள் வருமாறு : மேலே தரப்பட்ட எடுத்துக்காட்டில், மாற்றத்தை நிகழ்த்தும் பொருட்டுக்கள் Xஐ பாதிக்காமல் Aவை B ஆக மாற்றினால் அப்போது X வெறும்

மரபுவழி வந்த புற ஒட்டாகவே இருக்கும்; மேலும், தேவைப் படாததாக அதைத் தள்ளிவிடுவதே நலம். இதன் விளைவு, A, B ஆக ஆகிவிடுகிறது; இது முழுமையான மாறுதலாகும். மறுபுறம், இங்கு ஆராயப்படும் பொருட்டுக்கள் Xஐப் பாதிக்கின்றன என்றும், அதனுல் அதனை மாற்றுகின்றன என்றும் கொள்வோமாயின், அது மீண்டும் முழுமையான மாற்றமே ஆகின்றது. ஏனெனில், இப் பொழுது XAயின் இடத்தில் YBயை விளைவாகப் பெறுகிறோமே யன்றி நாம் முன்வைத்துக்கொண்டதுபோல XBயை அன்று. அதனை, மேலும் பொதுவான முறையில் சொல்வதானுல், மாற்றங்களைப்பற்றிய பொதுவான கருத்து உண்மை (Being) ஆதலுடன் (Becoming) தொடர்புற்றிருக்கலாம் என்று கொள்வதை அடிநிலையாகக் கொண்டது; ஆனுல் பௌத்தர்கள் அத்தகைய தொடர்பு இருக்கக் கூடும் என்பதை அறவே மறுக்கின்றனர். அவர்களுடைய கருத்துப்படி உண்மை (Being) ஏதுமில்லை; ஆதல் (Becoming) மட்டுமே உண்மையானது. மாற்றம் முழுமையானது மட்டுமன்று; முடிவிலாததாகவும் (perpetual) உளது. இது, உள்பொருளைப்பற்றி அக் கொள்கை கொண்டுள்ள கருத்திலிருந்து நேரடியாகப் பெறப் படுகின்றது. அதாவது, அது காரணகாரிய ஆற்றல் (causal efficiency) அல்லது யாதாயினுமொன்றை விளைவிக்கும் ஆற்றல் உடையது என்பதாம். எடுத்துக்காட்டாக, ஒரு வித்து ஒரு முளையை உண்டாக்குகிறது; பின்னர் வித்தாயிருந்ததில் ஒரு சிறிதும் எஞ்சாது (niranvaya-nāśa) முழுமையான மாற்றம் பற்றிய அடிப்படையின்படி முழுதும் மாறிவிடுகிறது. வித்து என்னும் முறையில் முளையை உண்டாக்கும் அதன் ஆற்றல் உடனடியாக வெளிப்படவேண்டும்; இல்லையேல் தொடர்ந்து அல்லது தற்காலிகமாக நிறுத்தப்பெற்ற ஆற்றலை ஏற்கவேண்டும். இதனைப் பௌத்தம் முரண்தொடர் எனக் கூறுகிறது. ஒரு பொருள் வேறொன்றை உண்டாக்கக்கூடிய தகுதி பெற்றிருக்கவேண்டும்; எனினும் அதனை உண்டாக்கக்கூடாது அல்லது சிறிது சிறிதாகவே உண்டாக்கவேண்டும் என்பது கருத முடியாததாகும். 'ஒடுங்கி இருத்தல்' (potentialily) என்பது ஆற்றல் குறைவு என்பதற்கு வேறொரு பெயரே; அத்துடன் 'கூடும்' (can) என்பதற்கும் 'செய்கிறது' (does) என்பதற்கும் உள்ள வேறுபாடு கட்டுக்கதையே ஆகும். எனவே, எந்த ஆற்றலை ஒரு பொருள் பெற்றிருந்தாலும் அது உடனடியாகவும் முழுதும் வெளிப் படவேண்டும் என்பதை ஏற்றுக்கொள்ளவேண்டும்; மேலும், ஒரு பொருள் செயல்படும்போது மட்டுமே இருக்கின்றதாகையால் அது நொடிநேரமே இருப்பதாக வேண்டும். யத் ஸத் தத் க்ஷணிகம் (yat sat tat kṣaṇikam).[29] இப்பொழுது, இந்தக் கொள்கை விளக் கத்தின்படி, செயல்முறைத்திறன் அல்லது 'நொடியின் துடிப்பு'

[29] SDS. pp. 9—12; NM. pp. 444 ff.

(impulse of the moment) உள் பொருளை ஆய்வதற்கான ஒரே உரைகல்லாகக் கொண்டு, முளை ஆவதற்கு முன்புள்ள அதே விதையைப்பற்றிக் கருதும்போது, அந்த நொடிகளிலும் ஏதோ வகையான செயலை அதனுடன் இணைக்க நாம் உடன்படவேண்டும்; ஏனெனில், அப்போது சோம்பலாகவும் ஒன்றும் செய்யாமலும் இருப்பின், அது உண்மையல்லாததாய், எனவே திட்டமான ஒன்றை—முளையை விளைவிக்கக்கூடாததாகும். அது அந்த நொடிகளிலெல்லாம் செயலாற்றுவதாகக் கருதுவதற்குள்ள ஒரே வழி அது தன்னைப் போன்றதையே அடுத்த நொடியிலும் உண்டாக்குவதாகக் கொள்வதேயாம். எனவே, வித்து எப்போதும் செயலற்று இருப்பதில்லை. வித்தாகவே நீடித்திருப்பதற்குப் பதிலாக அது முளையாகும் போது ஏற்படும் வேறுபாடு அந்தத் தொடர்ச்சியின் இயல்பு மாற்றப் படுகிறது என்பதாகும்; ஆனால் அந்தத் தொடர்ச்சியும் மற்றதைப் போலவே மாறும் தன்மையுடையதாக உளது. இக் கொள்கை, ஏதாவதொரு நிலையில் முளையாக மாற்றமடையும் இயங்காத்தன்மையுள்ள (static) வித்திற்குப் பதிலாக வித்துத் தொடர்ச்சியை (seed-series) தருகின்றது. புதிய சில பொருட்டுக்கள் தோன்றும் போது இந்த வித்துத் தொடர்ச்சி முளைத்தொடர்ச்சிக்கு (shoot-series) இடந்தருகிறது. இந்தக் காரணகாரியத்திறன் (causal efficiency) ஸம்ஸ்கிருதத்தில் அர்த்த-க்ரியா-காரித்வ (artha-kriyā-kāritva) என்று கூறப்பெறுகிறது—'ஆகும்படிச் செய்தல்' ('making become') என்று இது பொருள்படுவதாகக் கொள்ளலாம். ஒரு பொருளை அழிக்கப் புறக்காரணங்கள் ஏதும் தேவை இல்லை என்பதைக் காட்டுவதனாலும் இதே முடிவு அடையப்பெறுகின்றது.[80] அழிவின் வித்துக்கள் ஒவ்வொரு பொருளிலும உள்ளார்ந்திருக்கின்றன. எனவே எப்பொருளும் ஒரு நொடிக்குமேல் நீடித்திருக்க முடியாது. பொதுவாக அழிவின் காரணமாகக் கருதப்படுகின்றவை, —(எடுத்துக்காட்டாக குடத்தை உடைக்க ஒரு தடி)—வேறொரு தொடர்ச்சியை—(உடைந்த ஓடுகளை)—விளைவிப்பதாக விளக்கப்படுகின்றது. ஏனெனில் இன்மை (non-existence-abhāva) விளைவிக்கப்படுகின்றது என்று கூறுவது பொருளற்றதாகும். ஒரு பொருள் தன்னையே அழித்துக்கொள்வதில்லையெனில், வேறொன்றும் அதனை அழிக்கமுடியாது; தான் தோன்றிய அடுத்த நொடியிலே தன்னை அழித்துக்கொள்ளவில்லையாயின் பிறகு எந்தக் காலத்திலும் மறைய வேண்டிய காரணம் ஒன்றும் இல்லை. ஆகவே, பொருள்கள் நொடிக்குள் மறைவனவாக இராவிடில் அவற்றில் ஒவ்வொன்றும் என்றும் உளதாக இருக்கவேண்டும்—இம் முடிவு யாராலும ஏற்கப்படவில்லை.

ஏனைய இந்தியத் திட்டங்களை வகுத்தவர்கள் உள்பொருளைப் பற்றிய இக் கருத்தில் பல வகைகளில் குறைகாண்கின்றனர். ஒவ்

[80] NM. pp. 447-8.

வொரு பொருளும் மாறிக்கொண்டே இருப்பதாகவும், தொடர்ந்து புதுப்பிக்கப்படுவதாகவும் இருந்தால், பார்த்தறிதல் (recognition) நிகழமுடியாது. முன்னமேயே சுருக்கமாகக் குறிப்பிட்டுள்ளபடி (முதல்பாகம், பக்கம் 157) பௌத்தர்கள் பார்த்தறிதலை விலக்கிவிடும் வகையில் ஒருவாறு விளக்கி இத் தடைக்கு விடை கூறுகின்றனர். அவர்களுடைய கருத்துப்படி அது ஒரே வகையான அறிவன்று—ஆயின் நினைவும் காட்சியும் சேர்ந்த ஒரு கூட்டுப்பொருளாகும் (a compound of memory and perception); நாம் அதில் பற்றுவது (apprehend) பொதுவாக நாம் நினைப்பதுபோல் ஒரு பொருளன்று—ஒரே தொடர்ச்சியைச் சேர்ந்தவையாயினும் வெவ்வேறுயுள்ள இரு பொருள்களையேயாம். ஒரே பொருள் இரு வேறு காலச்சூழலில் எவ்வாறு தோன்றமுடியும் என்று அவர்கள் கேட்கின்றனர்.[81] முன்னர் பார்த்த பொருளையே பார்க்கின்றோம் என்னும் நம் உணர்ச்சியை உண்டெனஅவர்கள் ஏற்கின்றனர். பார்த்தறிதலின் விளைவாகச் செயல்படுவது இதனை உணர்த்தும். ஆயின் இவ் உணர்ச்சியை வெறும் மருட்சி (delusion) என்று அவர்கள் விளக்குகின்றனர். இதனை விளக்கும்பொருட்டு விளக்கின் தீக்கொழுந்து பற்றிய எடுத்துக்காட்டை அவர்கள் தருகின்றனர். பார்த்தறிதல் ஏற்புடையதாயின், பொதுவாகக் கொள்ளப்பெறினும் உண்மையன்றென அறியப்படும் இரு வெவ்வேறு நொடிகளில் உள்ள தீக்கொழுந்தின் ஒருமைப்பாடு உறுதிசெய்யப்படுகிறது. பார்த்தறிதல் அனைத்தும் காட்சியால் பற்றமுடியாத கடந்தகாலத்தையும் நினைவால் குறிக்கமுடியாத நிகழ்காலத்தையும் உள்ளிட்டதாக இருக்கிறது. அதன் கலப்புத் தன்மையை ஒதுக்கி, அதனை அறிவின் தனிப்பட்டதோர் அலகாகக் (a single unit) கருதுவது தவறு என்பது தெளிவாகிறது. இரு அறிவுரைகளுள் ஒன்றைவிட ஒன்று மிகுதியான ஆதாரத்தை உடையதெனின் பின்னது முன்னதை மறுப்பதால் முன்னதன் ஏலாமை நிலைநாட்டப் பெறுகிறது என்னும் முற்கோளை அடிப்படையாகக் கொண்டது திறன் ஆய்வாளர்கள் இக் கருத்தில் காணும் முதன்மையான குறை. விளக்கின் தீக்கொழுந்து என்று தரப்பட்ட எடுத்துக்காட்டில் எண்ணெய் சிறிதுசிறிதாகச் செலவாவது, தீக்கொழுந்து என்பது எந்த இரண்டு நிலைகளிலும் ஒன்றேயாயிருப்பதில்லை என்பதைக் குறிப்பிடுகிறது. ஆனால் அத்தகைய குறிப்பு ஒவ்வொரு பொருளைப் பற்றியும் இல்லை மாறாக, ஏனையவற்றைப் பற்றிய ஆய்வு பொதுவாகப் பொருளின் ஒருமைப்பாட்டினையே உறுதிசெய்கிறது. பார்த்தறிதல் எப்போதுமே உண்மையானதன்று என்பதைமட்டும் விளக்கின் தீக்கொழுந்து விளக்குகிறது. உண்மையில், அதுவே எல்லா அறிவிற்கும் பொருந்துவதாக உளது. உண்மையானதைக் (real)

[81] NM. pp. 459-61.

'காரண காரியத்திறன்' உடையது என்று வரையறை செய்வதிலும் குறை கூறப்படுகிறது. பொதுவாக, பௌத்தத்தின்படி, ஒரு தொடர்ச்சி முடிவற்றதாக, ஆயினும் வித்து முளையாக ஆவதைப்போல, ஒரு நிலையிலிருந்து மற்றொன்றிற்கு மாற்றப்படுவதாக மட்டுமே இருப்பினும் சில விலக்குகள் ஏற்றுக்கொள்ளப்படுகின்றன. அவற்றுள் ஒன்று அர்ஹந்த் (arhant). இறந்தபின் நிர்வாணம் எய்தும் போது அகம் பற்றிய தொடர்ச்சி (ego-series) முடிவுறுவதாகும். அகம் பற்றிய இத்தொடர்ச்சியின் இறுதி உறுப்பு உண்மையானதா அன்று என்பதைப் பற்றிய கேள்வி இங்கு எழுகின்றது. கருதுகோளின்படி அதிலிருந்து எவ்வகையான பின்தோன்றலும் எழாததால் அது காரண காரியத்திறன் பெற்றதன்று. எனவே, அது உண்மையானதாக இருக்கமுடியாது. அது உண்மையற்றதாயின், அதற்குச் சற்று முன்பாக உள்ளதும் உண்மையல்லாததாகவும் அவ்வாறே பின் சென்று அந்தத் தொடர்ச்சி முழுவதுமே புனைவு[82]போன்று மறைந்து விடுகிறது என்பது பெறப்படுகின்றது. இதன் விளைவாக, நிர்வாணம் பற்றிய குறிக்கோள் எப்பொழுதுமே அடையமுடியாதது என்றுவது விட்டுவிடவேண்டும் அல்லது நிர்வாணத்தை விரும்புவோரைக் குறிக்கும் அகத் தொடர்ச்சி முற்றிலுமே இல்லாதது என்பதாவது ஏற்றுக்கொள்ளப்பட வேண்டும்.

பௌத்தர்களின் நொடிவரை இருப்புக் கொள்கையை மறுக்க, ஹிந்து தத்துவ நூல்களில் தரப்பட்டுள்ள காரணங்கள் இத்தகையவை. உறுதியளிப்பவையாயில்லாவிடினும் இவை அறிவுத் திறமையைக் காட்டுவன. இவற்றிற்கு மேலும் சிலவற்றை இங்கே குறிப்பிடத் தேவை இல்லை. இவ்வகையில் பௌத்தத்தை மறுக்கும் தலையாய காரணம் முற்றிலும் தெளிவான கருத்தை அடிநிலையாகக் கொண்டதாக இருக்கவேண்டும் என்று தோன்றுகிறது. இக்கால விஞ்ஞானத்தின்படி, நிகழ்காலம் கால நீடிப்பாகக் (duration) கருதப்படவேண்டும்.[83] கால நீடிப்பு எவ்வளவு அகலமானதாகவும் இருக்கலாம்; ஆனால் இங்கு குறிப்பிடத்தக்கது அது ஒருபோதும் வெறும் நொடியாக மட்டுமே இல்லை என்பதாம். இந்த உண்மை, பண்டைய இந்திய சிந்தனையாளர்கள்[84] அறியாததன்று; ஸம்ஸ்கிருத தத்துவ நூல்களில் சில இடங்களில் இதுபற்றிய மறைமுகமான குறிப்புகளைக் காண்கிறோம். பௌத்தர்கள், காட்சியில் தரப்படுவது உடனடியான நிகழ்காலமே (instantaneous present)[85] என்று கொள்கின்றனர். நொடி

[82] Cf. Saṁkara on V S. II. ii. 22.

[83] Cf. Prof. Whitehead: The Concept of Nature, pp. 68 and 72.

[84] See N S. II. i. 39-43, and The Quarterly Journal of the Mythic Society, Bangalore (1924), pp. 233-7.

[85] Cf. SDS. p. 25: pūrvāpara—bhāga—vikala—kāla—kalāvasthiti—akṣaṇa—kṣaṇikatā.

வரை இருப்பு என்னும் கொள்கைக்குத் தரப்படும் காரணங்களில் ஒன்று, காட்சி கட்டாயமாக நிகழ்கால நொடிக்குள் (present instant) அடக்கப்பட்டுளது என்னும் முற்கோளை அடிநிலையாகக் கொண்டுளது.[36] பௌத்தர்கள், காலத்தை உள்பொருளாக ஏற்றுக்கொள்வதில்லை; எனவே அவர்களுடைய கருத்தில் குறை காணும்போது எந்த 'நொடியைப் பற்றியும்' பேசுவது முறையாகாது என்று தோன்றலாம். ஆனால் அவர்கள் நொடிப் பொழுதுள்ள பொருளையோ நிலையையோ நுகர்ச்சியில் அறியப்படும் பொருள்களைப் பாகுபாடு செய்யும்போது அடையும் இறுதிநிலையாக ஏற்கின்றனர்; அவ்வாறு செய்வது உடனடியான நிகழ்காலத்தை ஏற்றுக்கொள்வதற்கு ஈடாகிறது. அவர்கள் மிகக் குறைந்த கால அளவிற்குப் (minimal time) பதிலாக மிகக் குறைந்த அளவு உண்மையானதை (minimal real) மட்டுமே வைத்துக்கொள்கின்றனர். ஆனால் இதுவும் மேலே சொன்ன குறையையே உடையதாகிறது. எனவே, நாம் அதனைக் காலத்தோடு தொடர்புபடுத்திக் குறிப்பிடுவது விளக்கத்திற்கு உதவியாயிருப்பினும் கொள்கையைச் சிறிதும் பாதிக்கவில்லை. நிகழ்காலத்தின் காலநீடிப்பை எந்த அளவிற்கு வேண்டுமானாலும் குறைத்துக் கொள்ளலாமாயினும், அது எவ்வளவு சிறியதாயினும், தனக்குரிய எல்லைகளாக உள்ள நொடிகள் என்று கூறக் கூடியவற்றையுடைய கால நீடிப்பாக அது எப்போதும் இருக்கும். முழுமையான நொடி (the absolute instant) என்பது அளவுபடுத்தும் கருத்துப் பொருளே (limiting concept)— சிந்தனையின் குறிக்கோளேயன்றி உண்மையில் இருப்பதன்று. அத்தகைய வெற்றுநிலைக் கருத்தை (abstraction) உண்மை இயல் கொள்கைக்கு (ontological theory) அடிநிலையாகக் கொள்வது சரியன்று; இக் காரணத்தினால் மாறுதலைப் பற்றிய பௌத்தக் கருத்து எவ்வளவு நுண்ணியதாயினும் உறுதிவாய்ந்ததாக நமக்குக் காணப்படவில்லை. பௌத்தத்தின் வரலாற்றிலிருந்தே இக் குற்றச்சாட்டு துணை பெறுவதாகக் கூறலாம். ஏனெனில், பொருள்கள் நொடிப் பொழுது இருப்பவையென்று புத்தர் கருதவில்லை. அவை நிலையற்றவை என்னும் முடிவிலேயே அவர் அமைவு கண்டார் (முதல் பாகம், பக்கம் 157). அவரைப் பின்பற்றியவர்களே பிற்காலங்களில் இந்தப் புதுமையான கொள்கையை வகுத்தனர். அது முற்றிலும் கோட்பாட்டாய்வியல்பான விடையின் குறைவு நிறைவுகள் அனைத்தையும் பெற்றுள்ளது.

பௌத்தத்தின் நான்கு வகைகளில் வைபாஷிகத்தைப் பன்மை இயலான காட்சிப் பொருள் கொள்கை (pluralistic realism) எனக் கூறலாம். அது எண்ணிறந்த, நிலையற்ற (fleeting) ஸ்வலக்ஷணங்கள் இருப்பதாகக் கொண்டு அவற்றையே புற உலகத்தின் அடிப்படையாகக் கருதுகிறது. தம்மை இணைக்கும் அடிப்படை ஏதுமின்றி

[36] N M. p. 450.

அவை பலதிறத்தனவாயுள. ஸ்வலக்ஷணங்கள் என்று அவை பெயர் பெறுவதற்குக் காரணமும் அதுவே யாகும்; அச் சொல் ஒவ்வொன்றும் தனித்தன்மை வாய்ந்தது என்பதையும் தானுக மட்டுமே வர்ணிக்கக்கூடியது என்பதையும் குறிப்பிடுகின்றது.[87] ஒவ்வொரு ஸ்வலக்ஷணமும் அதன் தொடர்ச்சியிலுள்ள முந்திய ஒன்றினுல் உண்டாக்கப் பெறுகிறது; தன்முறை வரும்போது அதே தொடர்ச்சியில் தனக்கு அடுத்ததை விளைவிக்கின்றது; ஆனுல், மற்ற வகையில் அது முற்றிலும் சார்பற்றும் உறவு முறையற்றும் உளது.[88] இந்த ஸ்வலக்ஷணங்கள் நேர்முகமாகப் புலன்களால் பற்றப் பெறுவதால் அவற்றை வெறும் புலனுணர்ச்சியினுல் பெறப்படுபவையாகக் குறிப்பிடலாம். அவை காணப்பெறும்போது சில அகநிலையான வரையறைகளுடன் (subjective determinations — kalpanā) எப்போதும் உடனுகவே உள்ளன. அக நிலையான வரையறைகள் ஐந்து வகைகளாக வகுக்கப் பெற்றுள்ளன—பொதுவான தன்மை (generality-jāti), பண்பு (quality—guṇa), செயல் (action—karma), பெயர் (name—nāma), பொருள் (substance—dravya) அல்லது. அதனையே வேறுவகையாகச் சொன்னுல், ஏனைய பொருள்களுடன் கொண்டுள்ள உறவுமுறை.[89] அவற்றை நாம் 'சொற்பொருள் வகைகள்' (categories) என வழங்கலாம். ஆயின் அவை சிந்தனையின் சொற்பொருள்வகைகள் மட்டுமே என்பதை நினைவிலிருத்த வேண்டும். நமக்குத் தோற்றமளிக்கும் எந்தப் பொருளும் அவற்றின் வழியாகவே தோன்றுகின்றது—ஆயினும் வெறும் ஸ்வலக்ஷணமாக அன்று, ஓர் இனத்தைச் சார்ந்ததாக அல்லது ஒரு பெயரைப் பெற்றதாக, ஒரு பண்பை உடைய பொருளாக அல்லது மற்றெரு பொருளுடன் தொடர்புடையதாகக் காணப்படுகிறது. எனவே, புலன்களுக்கு உண்மையில் தரப்படுவதைக் காட்டிலும் மிகுதியாகவே, காட்சி தன்னுள் கொண்டுளது. மிகுதியாகச் சேர்க்கப்படுபவை ஜட இயல்பான பண்புகள் அல்ல; ஸ்வலக்ஷணத்தின் மீது முன்பே செய்து ஏற்றப் பெற்ற உள இயல்பான உருவங்களே ஆகும் (ready mental forms which are super-imposed). அவை அவ்வாறு கற்பனையாயிருப்பினும் செயல்முறை வாழ்க்கைக்கு மிகவும் முதன்மை வாய்ந்தவை; ஏனெனில், அவற்றின் உதவியினுல் ஒரு பொருளை வேறென்றினின்றும் பிரிப்பதாலும் ஒன்றுபடுத்துவதாலும் அன்றாட வாழ்க்கையின் செயல்களைத் தொடர்ந்து நாம் செய்யமுடிகிறது. காலமும் இடமும் கூட இவ்வாறே உள இயல்பான சாதனங்களே யாதலின்

[87] Svam asādhāraṇam lakṣaṇam tattvam sva—lakṣaṇam : Nyāya—bindu—ṭikā, p. 15.

[88] Cf. NM. p. 30.

[89] NM. p. 93—94. See Prof. H. N. Randle : Fragments from Dinnāga, p. 71.

(mental devices) எந்த ஸ்வலக்ஷணமும் தன்னிலேயே பரப்புடைமையோ காலநீடிப்போ பெற்றிருக்கவில்லை.[40] அவற்றைப் பற்றிய கருத்து, உறவு முறையுடையதாயிருப்பதால் (relational) அவை இறுதிச் சொற்பொருள் வகையில் முன்னமேயே சேர்க்கப்பட்டுள்ளன. இதனால் அவை தனித்தனியாக எண்ணப் படுவதில்லை.

இதுவரை, புற உலகினை அது நமக்குத் தரப்படுகின்றவகையில் கருதினோம். அது உள்பொருளை அடிநிலையாகக் கொண்டபோதிலும் பெருமளவில் அக இயலானதாகவே உளது; எனவே அவ்வடிப்படையின் காட்சிப்பொருள் கொள்கைத்தன்மை மேல்போக்கானதன்று. எனினும் நாம் முன்பு குறிப்பிட்ட ஸ்வலக்ஷணங்கள் இறுதியானவையல்ல; அவை சில முதன்மையான தனிமங்களால் (primary elements) ஆக்கப்பெற்றுள்ளதால், அவை அனைத்துமே வழிநிலையானவையாயுள்ளன (secondary). முன்னமேயே குறிப்பிடப்பட்ட (முதல் பாகம், பக்கம் 160) உள்பொருளின் இறுதித் தனிமங்கள் அல்லது பூதங்கள் (bhūtas) எனக் கூறப்படுகின்றபடியால், வைபாஷிகர்களின் பிரபஞ்சம் பற்றிய கருத்தை அணு இயலானதெனக் கொள்ளலாம். ஆனால், 'அணு' என்று இங்கு குறிப்பிடப்படுவதை ஜைனம் அல்லது வைசேஷிகக் கொள்கையில் கூறப்படுகின்ற நிலையான பொருளாகக் (enduring thing)[41] கொள்ளலாகாது. அக உலகத்தைப் பொறுத்தமட்டில் பூதம், பௌதிகம் (bhūta and bhautika) என்பவற்றிற்கொப்ப சித்தம் சைத்தம் (citta and caitta) என்றும் இணைவகைப்பாடு தரப்படுகிறது. ஒன்று சேர்ந்து ஆளுமையைக் (personality) குறிக்கும் (முதல் பாகம், பக்கம் 150) இவ்வைந்து ஸ்கந்தங்களில் விஞ்ஞான ஸ்கந்தம் (vijñāna—skandha) சித்தம் (citta) என்று வழங்கப்பெறுகிறது; ஏனைய நான்கும் சைத்தம் (caitta) அல்லது 'சித்தத்திலிருந்து பெறப்படுபவை' என்று விளக்கப்படுகின்றன. இங்கு உணர்த்தப்படும் கருத்து யாதெனில் தன்னுணர்வு (self-consciousness) நொடிநேர எண்ணங்களின் தொடர்ச்சி (a succession of momentary ideas) என்னும் வகையில் அடிப்படையானது என்பதும் ஏனைய உள இயல்பான கூறுகள் அவற்றிலேயே தோன்றும் மாறு நிலைகள் (modifi-

[40] NM. pp. 450—1: Prof. Stcherbatsky: The conception of Buddhistic Nirvāṇa, p. 142 n.

[41] ஹிந்து நூல்களின் நோக்கத்தின்படி இவ்வாறு கூறப்படுகிறது. எடுத்துக்காட்டாக உடன்பாட்டியல்புள்ள பொருள்கள் (positive things) நொடிக்குநொடி மாறும் தன்மையுள்ளவை என்று சங்கரருடைய வேதாந்த சூத்ரபாஷ்யத்தில் தரப்பட்டுள்ள மேற்கோளைப் பார்க்க (VS. II. ii. 22). பௌத்தத்தைப்பற்றிய இக்கால நூல்கள் சிலவற்றின்படி, இவ்வடிப்படையான கூறுகளிலிருந்து பெறப்படுபவை ஒவ்வொன்றும் நிலையற்றதும் மாறுந் தன்மையுடையதாகவும் இருப்பினும் அக்கூறுகள் நிலையானவையாகவும் மாறாதவையாகவும் உள்ளன. அத்தகைய கொள்கை, வைபாஷிகக் கொள்கைக்கு மேலும் உறுதியான அடிநிலையைத் தருவதாயினும் மாற்றத்தை இன்றியமையாததாக வற்புறுத்தும் பண்டைய பௌத்தத்தின் நோக்கத்திற்கு மிகவும் அப்பாற்பட்டதாகிறது.

(Cf. Aristotelian Society Proceedings (1919—20), p. 161).

cations) என்பது மாகும்.[42] அவை அந்த நேரத்தில் தரப்படும் புற இயல்பான கூறுகளை (outside factors) மட்டும் சார்ந்திராமல் தனிப் பட்டவரின் உளப்பாங்குகளையும் சார்ந்துள்ளன. அதனுல் உள வாழ்க் கையில் கடந்த காலம் எப்போதும் நிகழ்காலத்தை உருவாக்குவதில் மிக முதன்மையான பங்கு பெற்றுளது.[43] சைத்தம் (caitta) என்று வர்ணிப்பது உணர்ச்சி (vedanā), காட்சி (saṁjña), உள்ளநிலைகள் (saṁskāra) ஆகியவற்றைப்பற்றிய அளவில் மிக விளக்கமாக உளது; ஆனுல் ரூபஸ்கந்தத்தைப்பற்றிய அளவில் ஓர் இடர்ப்பாட்டினை உண் டாக்குகிறது.: ஏனெனில் அது ஜட இயல்பான அமைப்பைக் (material frame) குறிப்பிடுவதால் அதனை உள இயல்பானதாகக் கருதமுடியாது. இவ்விடர்ப்பாட்டினைக் கண்ணுறும் ஹிந்து எழுத்தாளர்கள் தரும் விளக்கம் யாதெனில் எண்ணத்திற்குக் கருவியாயுள்ள புலன்களை அமைக்கின்ற அளவில் ஜடத்தை அறிகின்ற பொருளிலேயே சேர்த்து விடுவது பொருத்தமானதே என்பதாகும். அல்லது, அவ்வாறு அது உள்ளடக்கப்பெறுவது ஆளுமைபற்றிய ஒரு நோக்கைக் குறிப்பிடுவ தாகவும் சொல்லலாம். இந் நோக்கு அதன் கருவிகளையும் கொண்ட தாயிருப்பதுடன் புற உலகின் ஒரு பகுதியையும் உள்ளிட்டது— அதாவது தனது தேவைகளுக்குச் சார்பாயுள்ளதால் தனது உலகம் என்று ஒருவன் கருதக்கூடிய உலகப் பகுதி.[44]

ஸ்வலக்ஷணம் என்று வைபாஷிகம் கருதுவது ஒன்றுமே இல்லை என்பதை ஒத்ததாயிருப்பதால் :அதனைத் தள்ளிவிடலாமே என்பது வைபாஷிகப் பிரபஞ்சக்கொள்கையில் வெளிப்படையாகக் காணக்கூடிய குறை. உண்மையில் எதுவும் கூறவோ அறியவோ முடியாத உள்ள இது ஒரு தேவையற்ற சேர்க்கை என ஏனைய இந்தியத் திட்டங்களை விளக்குவோர் சுட்டிக்காட்டுகின்றனர். வைபாஷிகர்கள் அதனை அறியக் கூடியதாகக் கருதுகின்றனர் என்பதில் ஐயமில்லை; ஆனுல் அதன் அறிவு, உத்யோதகரர் (Uddyotakara) கூறுவதுபோல 'ஊமை கண்ட கனவை' ஒத்துளது.[45] எனினும், அந்த அடிப்படை புற உலகில் நம்பிக்கை கொள்கின்ற அளவில் யோகாசாரத்தின் அக நிலையான கொள்கையைக் காட்டிலும் (subjectivism) இக்கொள்கை மிகுதியாகப் பண்டைய அறிவுரையை ஒட்டியதாக உளது என்ருலும் புறநிலை உண்மையைத் தான் பெறுவதற்காக இதுவும் ஆய்வில் விலகிச்செல்கிறது. ஆய்வு இங்கு பண்டைய பௌத்தத்தில் உள்ளதுபோல வெறும் செயல் முறையாகவும் உள இயல்பாகவுமட்டு மில்லாமல் அளவை இயல், அடிப்படைத் தத்துவ இயல்பாகவும் உளது; அல்லது வேறுவகையாகச் சொன்னுல், ஜடத்தைப்பற்றிய

[42] NM. p. 74; PP. p. 48.

[43] Cf. Bhāmati, II. ii. 18.

[44] Cf. Prof. Stcherbatsky: Central Conception of Buddhism, p 7.

[45] Mūka-svapna-sadṛśam: NV. p. 43.

ஆய்வு மனிதனைப்பற்றிய ஆய்வுடன் சேர்வதாகிறது. வைபாஷிகர்கள் ஏனைய பௌத்தர்களைப் போலவே, கோதமருடைய அறிவுரைகளினால் உணர்த்தப்படுவனவற்றை விளக்க முயலுகின்றனர். ஆயினும், ஏனைய பௌத்த வகைகளினர் ஆய்வைத் தொடர்ந்து செய்கையில், கொள்கைக்கு ஊறு இழைக்க நேரிடும் எனக் கருதி இறுதி நிலைக்கு முந்தியதிலேயே வைபாஷிகர்கள் நின்று விட்டதாகத் தோன்றுகிறது. அக்கொள்கையின் மன நிறைவு அளிக்காத ஓர் இயல்பு அது புறத்துறையிலிருந்து காலத்தையும் இடத்தையும் நீக்கியபின் உள் பொருளைப்பற்றி எண்ண முயல்வதால் எழுவதாகும் என்பது மரபுவழி அடிநிலையின் தொடர்பின்றி அதன் நிலையிலேயே அதனைப் பார்க்கும்போது தெரிகிறது. அதனுடைய அளவு நிலையற்ற (dimensionless) ஸ்வலக்ஷணங்கள் வகை வேறுபாடு இருக்கமுடியாதவை. யோகாசாரர்களைத் தனிப்பட்ட அகநிலைக் கொள்கைக்குச் (pure subjectivism) செலுத்திய தலையாய குறைபாடு இதனையே அடிப்படையாகக் கொண்டுளது. கருத்தியலான தனிமங்கள் (conceptual elements) அல்லது ஸாமானிய லக்ஷணங்களைப் பற்றிய குறைகள் ஹிந்து தத்துவ நூல்களிலும் காட்டப் பெறுகின்றன; ஆனால் குறை கூறுவது வெவ்வேறு கொள்கையினர் அனைவரும் உடன்படும் முற்கோள்களைப் பொறுத்திராமல் அவற்றின் வேறுபாட்டைப் பொறுத்துளது. எடுத்துக்காட்டாக, ‘பொதுமையான தன்மை’ (generality—jāti) பற்றி ஹிந்து கொள்கைகளே தம்முள் வேறுபடுகின்றன—சில அதனைப் புறநிலையான உண்மையாகவும் (objectively real) மற்றும் சில அதனைப் பலபொருள்களுக்குப் பொதுவாக உள்ள கூறுகளை வசதியாகப் பெற்றுள்ள ஒரு கருத்துப் பொருளாகவும் (concept) கருதுகின்றனர். அதற்கேற்ப, வைபாஷிகக் கொள்கையின் இந்தத் தன்மையைப் பற்றிச் சொல்லக்கூடிய குறைகள் யாதாயிருப்பினும் அந்தத் திட்டங்களைக் கருதும் பிந்திய அதிகாரங்களில் அவற்றைப் பார்ப்பது மேலும் வசதியாக இருக்கும்.

அடுத்த இரண்டு வகைகளைப் பற்றிக் கூறவேண்டியது மிகுதியாக ஒன்றுமில்லை. ஸ்வலக்ஷணங்களின் இருப்பை ஆய்வுக்குட்படுத்தாமல் ஏற்பதற்குப் பதிலாக, நுகர்ச்சியை விளக்க அவற்றை ஒரு கருதுகோளாக மட்டுமே ஸௌத்ராந்திகம் ஏற்றுக்கொள்கின்றது என்பதைத் தவிர, வைபாஷிகத்துடன் அது ஒருமைப்பாடுடையதாகவே உளது. கொள்கையைத் திட்டமாக அமைப்பதில் வைபாஷிகம் ஸௌத்ராந்திகத்திற்கு முற்பட்டது என்பது தெரிந்திருப்பதால் பிந்திய கொள்கை முன்னேறவேண்டுமென்ற உணர்வோடு அமைந்திருக்கக் கூடும் என்பது பொருத்தமாகத் தோன்றுகிறது.[46] யோகாசாரர்களின் கருத்து தன்மையில் வேறுபட்டதாகும்; ஆனால் அது புற

[46] See ERE. vol. xi. p. 213.

உலகம் முழுவதுமே உள்ளத்தின் படைப்பு என்று விளக்கி இவ்வகையில் ஸ்வலக்ஷணத்திற்கும் ஸாமான்ய லக்ஷணத்திற்கும் இடையே உள்ள அளவை இயலான வேறுபாட்டைப் போக்குவதால் மேலும் பொருத்தமாக உளது. ஸௌத்ராந்திகர்கள் கூறுவதுபோல உள்ளத்திற்கும் அதன் பொருளுக்கும் (object) இடையே சாயல் அல்லது எண்ணம் (image or idea) கட்டாயமான இணைப்பாக இருந்து, நாம் வேறுவகையில் பிம்பம் அல்லது எண்ணம் தோன்றுவதை விளக்கமுடியுமானால், பொருள் (object) இருப்பதாகக் கொள்வது தேவையற்றதாகிறது ; யோகாசாரர்கள் ஏற்றுக்கொள்ளும் கருத்தும் அஃதேதான். உள்ளமே உரிய எண்ணங்களை ஏற்படுத்தமுடியும் என்று அவர்கள் கொண்டு, ஸௌத்ராந்திகர்களின் கொள்கைப்படி கற்பிதமாக உள்ள புறவட்டத்தை (hypothetical outer circle) நீக்கி வருகின்றனர். எனவே யோகாசாரர்களின் கொள்கைப்படி உள்ளம் பொருள்களை எதிர்ப்படுவதில்லை, அவற்றைப் படைக்கிறது. இக் கொள்கை பொதுத்தன்மை (generality), பண்பு (quality) முதலியவற்றை அகநிலையானவை என்று விளக்குவது மட்டுமன்றி புறத்தன்மை பற்றிய கருத்துப் பொருளையும் (concept of externality) விளக்கவேண்டும். இக்கொள்கை ஏற்றுக்கொள்ளும் ஒரே உள் பொருள் அக இயலாக உள்ள விஞ்ஞானமாதலின் (vijñāna) புறத்திலிருந்து எதுவும் ஏற்கப்படாதபோது புறத்தன்மை பற்றிய சொல்லைக் கையாளலாமாயின் அதனைப் பற்றிய விளக்கம் தேவைப்படும். ஒவ்வொரு விஞ்ஞானத்திலும், அறிகின்றதும் (subject) அறியப்படுவதும் (object) இரண்டுமே விஞ்ஞானம் அல்லது அறிவின் இயல்புகளாக மட்டுமே இருக்கும்பொருட்டு அறிவான் (knower), அறிவு (knowledge), அறியப்படும் பொருள் (known object) என்னும் புனைவான வேறுபாடுகளை (fictitious diversification) நாம் வைத்துக்கொள்ளவேண்டியதாகிறது. ஹிந்து தத்துவ நூல்களில் கூறப்படுவதைக் கொண்டு பார்த்தால் விஞ்ஞான-தொடர்ச்சியின் (vijñāna—series) எண்ணிக்கை வரம்பற்றது என்று வைத்துக் கொள்ள வேண்டியதாகிறது ; மேலும் அக் கொள்கை கருத்து நிலையாக இருப்பினும் ((idealistic) பன்மை இயல்பைப் (pluralistic) பெற்றுளது. ஆனால் 'புறத்தன்மை' ('externality') உள்ளத்தால் அமைக்கப்பட்டதே என்பதைக் கண்டிப்பாகக் கடைப்பிடித்தால் ஒன்றுக்கு மேற்பட்ட அகம் (self) உண்டென ஏற்க முடியாமல் போவதுடன் 'தானே உள் பொருள்' (solipsism) என்னும் கொள்கையிலும் முடியும்.[47] ஆனால், அப்பொழுதும், வாழ்க்கையையும் அதன் பொதுவான செயல்களையும் விளக்கும் பொருட்டு கனவுகளைப்பற்றிய ஒப்புமையைக் கொண்டு நுகர்ச்சி நிலையளவில் (empirical plane) அகங்களின் பன்மை

[47] See Guṇaratna on Ṣaḍdarśana—samuccaya, st. 56. Tarhi bahirarthavat sva—jñāna—saṁtānāt anyāni saṁtānāntarāṇyapi viśiryeran.

(plurality of selves) ஏற்கப்படும். எனினும் அத்தகைய முடிவு யோகாசாரத்தில் உண்மையில் ஏற்பட்டது என்று காட்டுவதற்கு ஸம்ஸ்கிருத நூல்களில் சான்று ஏதுமில்லை. ஆனால் இக் கொள்கையினருள் சிலர் பிரபஞ்ச அல்லது முழுமையான விஞ்ஞானத் தொடர்ச்சியை (cosmic or absolute vijñāna-series)[48] முற்கோளாகக்கொண்டு அனைத்தையும் அதன் தோற்றமாகக் கருதினர் என்பதற்குச் சில குறிப்புக்கள் உள்ளன. இதனால் விஞ்ஞானத்வைதம் (Vijñānādvaita)[49] சங்கரருடைய ஆத்மாத்வைதத்தைப் (Ātmādvaita) போன்ற ஒருமைக் கொள்கைகளுடன் சேர்க்கப்பெறுவதைக் காண்கின்றோம். அக் கொள்கை இந்தியாவிற்கு வெளியே அமைந்த முழுமுதல் கொள்கை இயலான வளர்ச்சி (absolutistic development) பௌத்தம் முன்னமேயே இந்தியாவிலும் அடைந்திருந்ததாகும். எனவே, அது இந்திய வரலாற்றிற்குப் புறம்பான நிலைக்குத் தனிப்பட்டதன்று. அதனுடைய தன்மையே உபநிஷதத்தின் சாயலைக் காட்டுகிறது. ஆனால் இந்த இறுதியான விஞ்ஞானமும் (ultimate vijñāna) ஆதல் மட்டுமே (only becoming) என்பதை மறத்தலாகாது.

நாம் கருதவேண்டிய கடைசிவகை, மாத்யமிகமாகும். அது எவ்வகையான உள் பொருளையும் ஏற்பதில்லையாதலால் ஸூன்யவாதம் (sūnya vāda) என்று கூறப்படுகிறது. அடிப்படைத் தத்துவத்தைப் பொறுத்த அளவில் அறிவைப்பற்றிய அதனுடைய பொது நிலை நம்பிக்கையின்மையே; அந்நிலை பொதுவான நுகர்ச்சியில் அறியப் படும் பொருள்களை ஆய்ந்து அத்தகைய ஆய்வு யாதொரு முடிவும் தருவதில்லை என்று காட்டுவதனால் எய்தப்பெறுகிறது. இது, பிரதீத்ய ஸமுத்பாதம் (pratitya-samutpāda) (முதல் பாகம், பக்கம் 155) பற்றிய பண்டைய கருத்து இங்கு எவ்வாறு கருதப்படுகின்றது என்று விளக்குவதனால் நன்கு அறியப்படும். காரண காரியத்தைப்பற்றிய தங்கள் கருத்து முழுதும் தனிப்பட்ட வகையில் இருப்பினும் ஏனைய பௌத்த வகைகள் பொருள்கள் தோன்றுவதாக நம்புகின்றன. மாத்யமிகர்கள் பொருள்களின் தோற்றம் நிகழக்கூடும் (possibility of origination) என்பதையே மறுக்கின்றனர். நாகார்ஜுனரின் காரிகையின் (Kārikā) முதல் செய்யுளே அத்தகைய கருத்தை எதிர் மறையான அளவை இயலுக்கு (test of a negative logic) உட்படுத்தி அதனை மறுக்க முயலுகிறது. 'தானாகவோ பிறவற்றிலிருந்தோ இரண்டிலுமிருந்தோ ஒரு காரணமுமின்றியோ எவ்வாறு தோன்றியதாகக் கருதினாலும் ஒரு பொருளுமே எங்கும் இல்லை. அது காரணம் பற்றிய கருத்து ஒரு திரிபுக்காட்சி (illusion) என்று பொருள்படும்; புத்தருடைய கொள்கை காரணமற்ற எதையும் ஏற்றுக்கொள்ளாததால், பிரபஞ்சம் முழுவதுமே திரிபுக்காட்சியாதல் வேண்டும். எனவே, அதன்

[48] See e. g. Vidyāranya : Vivaraṇa—prameya-saṁgraha, p. 80.
[49] Cf. NM. pp. 526 and 537.

அறிவுரை முற்றிலும் எதிர்மறையாகவே உளது. எல்லா நுகர்ச்சியுமே, ஒரு மருட்சியாக (delusion) உளது;[50] உலகமும் பொய்யான பொருள்களால் இழைக்கப் பெற்றிருப்பதால் பொய்யாகவே உறவு படுத்தப்பட்டுள்ளது. அது இந்தியப் பொதுமக்களின் இலக்கியத்தில் கூறப்பட்டுள்ள துணிவார்வங்கொண்ட உதயனன் எவ்வாறு போலி யானையினால் வீழ்த்தப்பட்டான் என்னும் கதையைக்கொண்டு விளக்கப்பெறுகிறது.[51] இக் கருத்து நுகர்ச்சியினால் அறியப்படும் பொருள்களின் சாற்புற்ற அல்லது தற்காலிக உண்மைக்கு (relative or provisional reality) முரணாக இல்லை என்று வற்புறுத்தப்படுகிறது. அவையனைத்தும் நுகர்ச்சிநிலை நோக்கங்களைப் பொறுத்த அளவில் (empirical purposes) உண்மையானவையே ; ஆனால் தத்துவ இயலான ஆய்வுக்குட்படுத்தப்படும்போது மூடு பனியைப்போல் மறைந்துவிடுகின்றன. அவை, செயல்முறை நோக்குக்கொண்டு பார்க்கும்போது விளங்கக்கூடியவையாக இருக்கலாம்; ஆனால் அவை முற்றிலும் தன்முரணான இயல்பைப் பெற்றிருப்பதால் தத்துவ இயலான உரைகல்லைக்கொண்டு (philosophic criterion) பார்க்கும் போது அமைவு தருவனவாகவே இல்லை.

மாத்யமிகம் இவ்வாறு வரம்புக்குமீறிய நிலையில் நின்றாலும் ஏனைய மூவகைகளிலிருந்தும் அதனுடைய வேறுபாடு எவ்வளவு சிறிதாகவே உள்ளது என்பதைச் சுட்டிக்காட்டலாம். அக் கொள் கைகள் அனைத்துமே, பொது அறிவை (common kn owledge) உள் ளத்தினால் ஏற்றப்பட்ட (superimposed) தனிமங்களை உடையதாகக் கருதுகின்றன. எனவே பசுத்துவம் (cow-ness) போன்ற பொதுவான கூறுகள், அவற்றில் ஒன்றன்படியும் புற இயலான உண்மை உடையவை அல்ல: அவை அனைத்துமே எண்ணத்தின் இயல்பால் ஏற்படுபவையாக உள்ளன. யோகாசாரத்தில் இந்தத் திரிபு இயல்பு பௌதிக உலகம் முழுவதற்கும் கூறப்படுகிறது. அதாவது, மொத் தத்தில் அறிவியலான பௌத்தம் (scholastic Buddhism) பொதுவான அறிவின் பெரும்பகுதியை மரபு வழியாக மட்டிலுமே உண்மையான தாகக் கருதுகிறது. மாத்யமிகம் இவ்வடிப்படையை எல்லா நுகர்ச்சி களுக்குமே அளித்துவிடுகிறது. ஆனால் இக் கொள்கை முற்றிலுமே உடன்பாட்டு முறையான இறுதிப்பொருள் (positive ultimate) பற்றிய கருத்து இன்றி உளதா எனும் கேள்வி எழலாம். இங்கு நம்முடைய தலையாய நோக்கம் பிற்கால பௌத்தத்தை ஹிந்து சிந்தனையாளர்கள் அறிந்த வகையிலும் அவர்களுடைய நூல்களில் காணப்படுவதிலிருந்தும் எடுத்துரைப்பதாதலால் இக் கேள்விக்கு விடையளிப்பது எளிதாக உளது; ஏனெனில் அவர்கள் அனைவரும்

[50] Anubhava eṣa mṛṣā: Nāgārjuna's Kārikā (St. Petersburg Edn.), com. p. 58.

[51] Id. xiii. I, com.

மாத்யமிகத்தின்படி, பாழ் (void) ஒன்றே உண்மை என்று கருதுவதில் உடன்படுகின்றனர். அவர்கள் அந்தக் கொள்கையை இன்மைக் கொள்கை (nihilistic) என்று கூறுகின்றனர்; அறிவுக்கொவ்வாததாகத் தோன்றும் இம் முடிவை மறுப்பதில் அவர்களுக்கு இடர்ப்பாடொன்றுமில்லை. ஒரு சிலர், அக் கருத்து தன்னையே மறுப்பதாக இருப்பதால் அதற்கு மும்முரமான மறுப்பு தேவை இல்லை என்று கூறுமளவுக்குச் செல்கின்றனர்.[52] உடன்பாட்டியல்பான அடிநிலையை (positive ground-avadhi) உட்கிடையாகக் கொள்ளாமல் எதைப்பற்றியும் மறுப்பு கருதமுடியாததாகிறது என்றும், இறுதிநிலை உண்மை பாழாக இருக்கமுடியாது என்றும் நமக்குத் தோன்றலாம். எதையுமே உண்மை என்று கொள்ளாவிடின் எதையுமே பொய்யென்று காட்டமுடியாது. மாத்யமிகத்தைப்பற்றி ஹிந்து மெய்யுணர்வாளர்கள் கூறும் குறை இஃதேதான்.[53] ஆகவே, அவர்களுடைய கருத்துப்படி, மாத்யமிகர்கள் அச்சொல்லின் நேரான பொருளில் இன்மைக் கொள்கையினர் (nihilist) என்பதை நாம் ஐயுற முடியாது.[54] பௌத்த நூல்களில் காணப்படுகின்ற குறிப்பிட்ட சில கூற்றுக்களைக்கொண்டு பார்க்கும்போது இக் கருத்து, மாத்யமிகர்களே ஏற்றிருந்த கருத்திற்கு வேறுபட்டதன்று என்று தோன்றுகிறது. அத்தகைய கூற்றுக்களில் ஒன்றைமட்டும் குறிப்பிடுவோம்: அவர்களுடைய கருத்து இன்மைக்கொள்கை என்று குறைகூறப்படும்பொழுது நாகார்ஜுனரின் காரிகைக்கு ஏழாம் நூற்றாண்டில் விளக்கஉரை எழுதிய சந்திரகீர்த்தி அக் குற்றச்சாட்டை மறுக்க முயல்வதற்குப் பதிலாக அக் கொள்கை பொதுவான அல்லது இழி நிலையான இன்மைக்கொள்கைக்கு வேறானது என்று மட்டுமே சுட்டிக் காட்டுகிறார்.[55] இதிலிருந்து மாத்யமிக நோக்கும், இன்மைக் கொள்கையெனப் பொதுவாகக் கொள்ளப்படுவதுடன் ஒருமைப்பாடுடையதாக இல்லாவிடினும் எதிர்மறை நோக்குடையதாகவே உள்ளது என்பது

[52] Cf. Saṁkara on VS. ii. 31 and on Br. Up. p. 577.

[53] See e.g Bhāmati. II. ii. 31. மாத்யமிகர்கள் இவ்வாறு குறை கூறுவதைக் கண்டு மிகவும் பொறுமை இழக்கிறார்கள். குறை கூறுபவர்களை உடன்பாட்டு வகையில் (the positive) தீர்க்கமுடியாத அளவிற்கு ஆர்வத்தால் பீடிக்கப்பட்டவர்களாகக் கருதுகின்றனர். 'உனக்குத் தருவது ஒன்றுமில்லை' (nothing) என்று ஒருவனுக்குச் சொன்னால் அவன், "ஒன்றுமில்லை" யென்னும் ஒருபொருள் தனக்குத் தரப்படும்' என்று எதிர்பார்ப்பதையொக்கும், குறை கூறுபவர்களின் நிலை என்று சந்திரகீர்த்தி அவர்களை ஏளனம் செய்கிறார். See com. on Nāgārjuna's Kārikā, xiii. 8.

[54] ஹிந்து மெய்யுணர்வு நூல்களில் அக்கொள்கையைப்பற்றி காணப்படும் குறிப்புகளிலிருந்து பெறக்கூடிய மற்றைய ஒரே முடிவு யாதெனில், மாத்யமிகர்கள், உலகத்தைப்பற்றி மற்றவர்களால் அளிக்கப்படும் பல விளக்கங்களும் ஏற்றுக் கொள்ள முடியாதவை என்பதையும் ஆயினும் அதைப்பற்றித் தாமாகவே அளிக்கக் கூடிய விடை ஏதுமில்லை என்பதையும் காட்டுவது ஒன்றிலேயே ஈடுபட்டிருந்தனர் என்பதாகும். இதுவே சில சமயங்களில் வைதண்டிகர்கள் (Vaitaṇḍika) என்று அவர்களைப்பற்றி வழங்கும் சொல்லின் பொருளாகும்.

[55] Nāgārjuna's Kārikā, xviii. 7, com.

தெளிவாகிறது. அதன் எதிர்மறைநிலை, நுகர்ச்சியை அளவை இயலாக ஆய்வதன் விளைவாயிருப்பதால் மற்றைய கொள்கையினின்றும் வேறுபடுகிறது; ஆய்விலாத அல்லது மனம்போன போக்கான வெறும் மறுப்பாக அன்று என்று கூறப்படுகிறது. இவ்வேறுபாடு பின்வருமாறு விளக்கப்படுகிறது: ஒருவன் திருடினுன் என்று நன்கு அறிந்து நீதி மன்றத்தில் அவனுக்கு எதிராகச் சான்று கூறுபவனையொத்தவர் மாத்யமிகர்கள்; பொய்யுரைக்கவில்லையெனினும் தானே அதனை அறியாமல் யாதாயினும் ஒரு வெறுப்பின் காரணமாக அவனுக்கு எதிராகப் பேசுபவனையொத்தவர் பொதுவான இன்மைக் கொள்கையினர். மாத்தியமிகர்கள் உண்மையிலேயே இன்மைக் கொள்கையினராக இருந்திருக்கமுடியாது என்றும் ஸூன்யம் என்னும் சொல் நுகர்நிலை நோக்கில் வெறுமையானது போன்றது என்று மட்டுமே பொருள்படுவதாகையால் அவர்களும் உடன்பாட்டியல்புள்ள ஏதோ ஒன்றை இறுதி நிலையானதாக நம்பினர் என்றும், இக்கால அறிஞர்கள் சிலர் கருதுகின்றனர்.[56] ஆனால் ஹிந்து மெய்யுணர்வு இலக்கியத்தில் கிடைக்கப்பெறும் சான்று கொண்டு அத்தகைய முடிவை அடையமுடியாது. ஹிந்துக்கள் மட்டுமன்றி, ஜைனர்களும்[57] மாத்யமிகர்கள் இன்மைக்கொள்கையினரென நம்பினர் என்பதையும் நாம் இதனுடன் சொல்லலாம்.

III

அறிவளவை இயல்பற்றிய ஆராய்ச்சி வகைகள் ஒன்றன்பின் ஒன்ருக எழுந்தபோதிலும், பௌத்தத்தின் செயல் முறையான அறிவுரை ஏறக்குறைய மாருமலே இருந்துளது என்று கூறப்பட்டுள்ளது. அது ஹீனயானத்தைப் பொறுத்த அளவில் உண்மையாக இருக்கலாம். ஆனல் மஹாயானத்திற்குப் பொருந்துவதன்று. அனைத்தும் துன்பமே; இன்பம் என்பதும் 'தேய்வுற்ற துன்பமே' ('attenuated pain') என்றும், உண்மையான அறிவு கொண்டு துன்பத்தை வெல்லலாம் என்றும் நம்புவது மஹாயானத்தில் தொடர்ந்து காணப்படுகிறது. நிர்வாணம் அடைவதற்காக வகுக்கப்படும் ஒழுங்கு முறையும் முன்பிருந்ததைப் போலவே, ஓரளவு அறிவியலாகவும் உளது. ஆனல் வாழ்க்கையின் குறிக்கோள் பற்றிய கருத்து பெருமளவு மாற்ற மடைந்துளது. செயல்பற்றியது (pravṛtti), தியானம் (nivṛtti) என்னும் இவ்விரு குறிக்கோள்கள் (முதல் பாகம், பக்கம் 118) எப்போதும் இருந்துகொண்டே வருகின்றன. மரபுவழி வாரா ஏனைய கொள்கைகள் பலவற்றைப் போன்று ஹீனயானம் பிந்தியதை

[56] See e.g. IP. Vol. i. pp. 662—6.

[57] Cf. Pramāṇa – naya – tattvālokālaṃkāra, i. 15, com.
Sarva – śūnyataivaparam tattvam. (Benares Edn.)
See also Prameya – kamala – mārtaṇḍa, p. 25 (Nirṇaya Sāg. Pr.)

ஏற்றுக் கொண்டது: மஹாயானமோ பெருமளவில் ஹிந்துச் சிந்தனையின் செல்வாக்கிற்கு உட்பட்டு தன்னுடைய செயல்முறை அறிவுரையை முந்தியதின் சாயலில் அமைத்தது. தன்னைக் கடைத் தேற்றிக் கொள்வதே வாழ்க்கையின் குறிக்கோளாகத் தொடர்ந்து இருப்பினும் தன் பொருட்டாக அது போற்றப்படாமல் மற்றவர்கள் வீடு பேறடைவதற்காகத் தான் முயல்வதற்கு வேண்டிய தகுதியாக அது கருதப்படுகிறது. இது 'போதிஸத்வரின்' (Bhodhisattva) குறிக்கோள். ஹீனயான வகைகளின் 'அர்ஹந்தின்' (arhant) குறிக்கோளிலிருந்து இது வேறுபட்டது. போதிஸத்வர், தம்மை நிறைவுடையவராக்கிக்கொண்டபின் பிறர் ஆன்ம நலம் பொருட்டுத் தம்முடைய வீடு பேற்றினையே துறக்கின்றார். தாம் மட்டும் அறிவு விளக்கம் பெறுவது அல்லது புத்தநிலை (Buddha-hood) அடைவது என்பதில் அமைவு காணாது, துன்பத்தில் உழலும் பிற உயிர்களுக்கு உதவ ஆர்வங்கொண்டு அதன் பொருட்டு எதையும் துறக்க அவர் ஆயத்தமாயுள்ளார். உண்மையில், தன்னலந் துறந்த அன்பு அல்லது பற்றற்ற செயலே மஹாயானத்தின் தலையாய ஊற்று எனக் கூறலாம். எனவே, நாகார்ஜுனர் இவ்வுலகில் பிறப்பதற்கு முன் இன்பமான உலகில் வாழ்ந்திருந்த தேவர் என்றும், புத்தரின் மாண்பு மிக்க அறிவுரையைப் பரப்பும் பொருட்டு மண்ணுலகத்திற்கு வந்தார் என்றும் நம்பப்படுகின்றது புத்தர் முற்பிறவிகளில் செய்தவற்றைக் கூறும் ஜாதகக் கதைகள் (Jātaka stories) இப்போக்கினையே மிகுந்த அளவில் விளக்குகின்றன. பிறர் நலநோக்கு மஹாயானத்தின் எடுப்பான கூறாக விளங்கிய காரணத்தால் கவிஞர்களும் நாடகாசிரியர்களும் அக் கொள்கையின் செல்வாக்கிற்குட்பட்டவர்களை அறிமுகம் செய்யும்போது அந்நோக்கைச் சிறப்பாக வற்புறுத்துவதைக் காண்கின்றோம். பௌத்த புராணக் கதையை நாடகமாக அளிக்கும் நாகானந்தம்[58] என்னும் கி. பி. ஏழாம் நூற்றாண்டைச் சேர்ந்த ஸம்ஸ்கிருத நாடகத்தில், தன்னுடைய அமைதியை மட்டுமே நாடி இவ்வுலகை விட்டு ஓடும் துறவியைத் தலைவன் கண்டிக்கிறான்: பசும் புல் வெளியே படுக்கையாகவும், வெண்ணிறப் பாறையே சாய்மனையாகவும், நிழல்தரு மரமே உறைவிடமாகவும், சிற்றருவியின் தண்ணீரே குடிநீராகவும், கிழங்குகளே உணவாகவும், மான்களே தோழர்களாகவும் பெற்றிருப்பதில் வனத்தில் துறவி மகிழ்ச்சியாக இருக்கிறார் என்பதில் ஐயமில்லை. எனினும் அத்தகைய வாழ்க்கையில் ஒரு குறைபாடு உளது. முற்றிலும் தனித்த வாழ்க்கையாயிருப்பதால் அது பிறருக்கு உதவி செய்ய இடமளிக்கவில்லை; எனவே, பயனற்றதாகிவிடுகிறது'. இதன் தொடர்பாகக் கர்மாவைப் பற்றியும் பௌத்த நோக்கில் ஒரு பெரும் மாறுதல் நிகழ்கின்றது; எந்நிலையிலும் ஒருவன், தான் செய்த செயல்களின் விளைவிலிருந்து தப்பமுடியாது

[58] Act. iv. 2. Cf. also Bhavabhūti's Mālati - Mādhava, X. 21.

என்னும் நியதியின் கடுமை, போதிஸத்வர் தம்முடைய நற் செயல்களை மற்றவர்களுக்குத் தரமுடியும் அல்லது மற்றவர்களுக்கு மாற்றிவிட முடியும் (parivarta) என்றும், துன்பத்திலிருந்து விடுதலைபெற அவர்களுடைய முயற்சியில் இவ்வாறு உதவியளிக்க முடியும் என்றும் நம்புவதால் குறைக்கப்படுகிறது. இவ்வாறு, தம்முடைய நல்வினைப் பயன் (puṇya) அனைத்தையும் மற்றவர்களைக் காப்பாற்றுவதற்கு அவர் உரிமையாக்கி விடமுடியும். கண்டிப்பான அறவியல் நோக்கிலிருந்து அத்தகைய மாற்றத்தைப் பற்றி என்ன வேண்டுமானாலும் கூறலாம்; எனினும் இப்புதிய கூறு சமய இயல்பான தனிக்கவர்ச்சி இன்றியில்லை; அடுத்தபடியாக அது சமய ஈடுபாடு உள்ளவர்களை, உன்னதமான உள்ளமும், இரக்கமும் உள்ள போதிஸத்வரிடம் நம்மை முழுமையாக ஒப்படைக்கத் தூண்டுகிறது. செயல்முறை வாழ்க்கையைப் பெரிதும் தம்வழிப்படுத்தும் புத்தரைக் கடவுளாக்குவது போன்ற வேறு சில மாற்றங்களும உள; ஆனால் பிற்கால பௌத்தத்தில் அத்தகைய வளர்ச்சிகள், எவ்வளவு சுவையுள்ளனவாயிருப்பினும், நாம் பார்வையிட வேண்டியதற்குப் புறம்பாக இருப்பதால், இப்போது பார்க்கத் தேவையில்லை.

10. நியாய—வைசேஷிகம்

பொதுவாக ஆஸ்திக தர்சனங்கள் என்று வழங்குவனவற்றை இப்போது ஆய்விற்காக எடுத்துக்கொள்வோம்.[1] இவ்வதிகாரத்தின் பொருளாக உள்ள நியாயம், வைசேஷிகம் என்பவை தொடங்குங்கால் தனிப்பட்டவையா யிருந்தன. காட்சிப் பொருளியலானதும் (realistic) துன்ப இயலானதுமான (pessimistic) நோக்கில் இரண்டுமே நெருங்கி இருப்பவை என்பதும், அவற்றை விளக்கியுரைத்தவர்களே உண்மையில் அவற்றின் வரலாற்றிலே அவற்றை இணைத்துள்ளனர் என்பதும் நாம் அவற்றை ஒன்றாக இங்கே கருதுவதற்குக் காரணமாகின்றன. இவ்வாறு, ஏறத்தாழ ஒரே காலத்தியவையான (கி. பி. 1650) அன்னம்பட்டரின் (Annambhaṭṭa) தர்க்கஸங்கிரகம், விஸ்வநாதரின் பாஷா-பரிச்சேதம் (Bhāsa-pariccheda) அல்லது காரிகாவலீ ஆகிய அனைவருக்கும் நன்கு தெரிந்த இரு சிறு நூல்களும் இவ்விரு தர்சனங்களையும் இணைத்துப்பேசுகின்றன. இந்நூல்களில் வேற்றுமைகளை நீக்கி ஒற்றுமை காணும் போக்கு (syncretic spirit) இவற்றிற்கும் முற்பட்ட காலத்ததாயும் கௌதமரின் சூத்திரத்திற்கு இப்போது கிடைக்கும் உரைகளில் மிகப் பழமையானதை இயற்றிய வாத்ஸ்யாயனரிடம்[2] காணப்படுவதாயும் உளது. ஆனால் சிவாதித்தியரின் ஸப்த பதார்த்தீ போன்ற நூல்கள் எழத்தொடங்கிய பத்தாம் நூற்றாண்டுவரை இவ்விரண்டும் முறையாகச் சேர்க்கப்படவில்லை. இவ்விரு தர்சனங்களின் வரலாற்றில் இவ்விரு நிலைகளுடன் மூன்றாவது ஒன்று இருப்பதையும் குறிப்பிடலாம். இந்நிலையில் தனிப்பட்டதொரு பிரபஞ்ச நோக்குடையதாக நியாய-வைசேஷிகம் நடைமுறையில் கருதப்படாது, பொதுவாக மெய்யுணர்வையும் சிறப்பாக வேதாந்தத்தையும் கற்பதற்குத் துணை நூலாக வெறும் அளவை இயலென்னும் நிலைக்கு இவை தாழ்த்தப்பட்டன. கொள்கையில் இவ்விரு தர்சனங்களில் கற்பிக்கப்பட்ட வகையிலும் கொள்கையின் வரலாற்றின் பலகாலப் பகுதிகளில் காணப்படுவனவாயும் குறிப்பிடத்தக்க சில வேற்றுமைகள்

[1] See Note 17 on page 8.

[2] Cf. I. i. 9.

உள. இவற்றுள் முதன்மையானவற்றை இவ்விளக்கத்தில் ஆங்காங்கே குறிப்பிடுவோம். 'வேற்றுமை' என்னும் பொருளுடைய விசேஷம்[8] என்னும் சொல்லிலிருந்து 'வைசேஷிகம்' என்னும் சொல் பெறப்படுகிறது; பிரபஞ்சத்தின் அடிப்படையாக இருப்பது ஒற்றுமையன்று, வேற்றுமையே என்று கருதுவதால் இக்கொள்கைக்கு இப்பெயர் வழங்குவதாயிற்று. 'தர்க்கம் செய்வது' (நேர்பொருள் 'பின்செல்வது' 'going back') என்னும் பொருளில் 'நியாயம்' என்னும் சொல் பொதுவாக வழங்குகிறது. அறிவு இயலாகவும் (intellectualistic) பகுப்பியலாகவும் (analytical) எடுப்பாக உள்ள முறை இந்தத் தர்சனத்தில் கையாளப் பெறுவதை இது சுட்டிக்காட்டுகிறது; இவ்வுண்மையை, 'ஹேது-வித்யா' அல்லது 'காரணங்களைப்பற்றிய விஞ்ஞானம்' ('the science of causes') என்பது போன்ற வேறு பெயர்கள், அதற்குச் சில வேளைகளில் தரப்பெறுவது உறுதி செய்கிறது. இவ்வியல்புடையதாயிருப்பதால்தான் இந்தத் தர்சனம் வெறும் அளவை இயலுடன் (formal logic) ஒன்றெனவே பொதுவாகத் தவருக எண்ணப்படுகிறது. இவ்வாறு 'நியாய-வைசேஷிகம்' என்னும் கூட்டுப் பெயர் இந்தத் தர்சனத்தில் பின்பற்றப்படும் முறையையும் அதன் முடிவாக உள்ள பன்மை இயலான காட்சிப் பொருள் கொள்கையையும் (pluralistic realism) குறிப்பதாகும். இவ்விரு தர்சனங்களின் கால வரன்முறையைப்பற்றித் திட்டமாக ஏதும் சொல்வதரிது. இவற்றின் அறிவுரையைக் கொண்டுள்ள சூத்திரங்களினின்றும் (Sūtras) வேறுபடுத்தி இவ்விரு தர்சனங்களை மட்டும் எடுத்துக்கொண்டால் ஒருவேளை வைசேஷிகம் நியாயத்தைவிட முந்தியது எனக் கூறலாம்.

நியாய—வைசேஷிகத்தைப் பற்றிய இலக்கியம் அளவில் வேதாந்த இலக்கியத்திற்குமட்டும் அடுத்ததாக உளது. அதன் தலைசிறந்த நூல்கள் சிலவற்றை மட்டுமே இங்கே குறிப்பிடுவோம். கணாதரின் (Kanāda) வைசேஷிக சூத்திரம், ஒவ்வொரு அதிகாரமும் இரு பிரிவுகளையுடையதான பத்து அதிகாரங்களைக்கொண்டது. தான் ஏற்கும் பல சொற்பொருள் வகைகளை (categories) விளக்குவதையே தலையாய நோக்கமாக உடையதெனினும், இந்நூல் பொதுவான தத்துவ இயலான கேள்விகள் பலவற்றையும் போகிறபோக்கில் குறித்துச் செல்கிறது. பாஷ்யம் (bhāṣya) எனப் பெயர் கொண்ட உரையே இப்போது கிடைப்பனவற்றுள் இதற்குப் பழமையான உரை; பிரசஸ்தபாதரால் (Praśastapāda) இயற்றப்பட்ட இது கி. பி. ஐந்தாம் நூற்றுண்டைச் சேர்ந்ததாக இருக்கக்கூடும். ஆனால் இந்நூல் விளக்கம் தருவதில் சூத்திரங்களில் காணப்படும் வரிசையைப் பின்பற்றவில்லை. இது 'விளக்க உரை'யென்பதைவிட நூலின் புதிய

[8] Pāṇini. V. iv. 34. See ERE. vol. xii. p. 570.

அமைப்பு' ஆகும்; இவ்வாறு புதிதாக அமைப்பதில் இந்தத் தர்சனத்தைப் பெருமளவிற்கு இது வளரச் செய்கிறது. வைசேஷிக தர்சனத்தின் வரலாற்றிலேயே முதல்முறையாகப் படைப்பையும் படைக்கும் கடவுளைப்பற்றியும் தெளிவாக இந்நூலில்தான் கூறுப்படுகிறது. இத்தகைய வளர்ச்சிகளை ஏற்படுத்துவதால் இந்நூலை விளக்க உரை யென்னாது தனி நூலெனக் கொள்வதே பொருத்தம் இதனை விளக்கிய பல்லோருள் 'ஒரே காலத்தவரான உதயனரும் ஸ்ரீதரரும் தலையானவர்கள். இவருள்ளும், உதயனரே (கி. பி. 984) மிகவும் புகழ்பெற்றவர். இந்தியக் கடவுள் கொள்கையை எடுத்துரைக்கும் உயர்தர நூலெனக் கருதப்படும் குஸுமாஞ்சலியை இவர் எழுதியது இப்புகழுக்கு ஓரளவு காரணமாகும் உதயனரின் உரை கிரணாவலீ என வழங்குகிறது; ஸ்ரீதரரின் உரை கந்தலீ என்னும் பெயருடையது. இவ்விரு நூல்களும் வைசேஷிகத்தை மிகத் தெளிவாக விளக்குகின்றன. பொதுவாக வழங்கும் பொருளில் சங்கரமிச்ரரின் (கி.பி. 1650) உபஸ்காரம் என்னும் நூலை சூத்திரத்தின் விளக்க உரை எனலாம்; ஆயின் இவ்வாசிரியர் பிற்காலத்தவராதலால், இவர் நூல் முதல் நூலை முழுவதும் அடியொற்றியது என்பதற்கில்லை. கௌதமரின் நியாய சூத்ரம், ஒவ்வொரு அதிகாரமும் இரு பகுதிகளைக் கொண்ட ஐந்து அதிகாரங்களை உடையது. இதற்கு உரை கண்டவர் வாத்ஸ்யாயனர் (கி.பி. 400); தமக்கும் முற்பட்ட நையாயிகர்களைக் குறிப்பிட்டு அவர்களுடன் தமக்குள்ள கருத்து வேறுபாட்டைத் தெரிவிக்கிறார்.[4] புகழ்பெற்ற பௌத்த சமய அறிஞரான தின்னகரால் (Dinnāga) இவ்வுரையின் திறனாய்வு செய்யப்பட்டதாகத் தெரிகிறது. குறை மறுப்பு உத்யோதகரர் (Uddyotakara) ('தெளிவு தருபவர்'—'the illuminator') என்பவருடைய வார்த்திகத்தில் (Vārtika) தரப்பெற்றது. உத்யோதகரர் ஹர்ஷவர்த்தனரின் (கி.பி. 608-618) காலத்தவராகவும், அம்மன்னரின் உதவியைப் பெற்றவராகவும் இருந்திருக்கக் கூடும். இந்நூலைத் தம் தாத்பர்ய-டீகாவில் (Tātparya-tīkā) வாசஸ்பதி (கி.பி. 841) விளக்கியுள்ளார். வாசஸ்பதி அத்வைதக் கொள்கையினராயினும் அனைத்தாம் தர்சனங்களைப்பற்றியும் அதிகார பூர்வமான நூல்கள் எழுதியுள்ளார். முன்னரே குறிப்பிட்ட இந்நூலுக்கு உதயனர் தம் தாத்பர்ய-டீகா-பரிசுத்தி என்னும் நூலில் விளக்கம் கூறியுள்ளார். வேறொரு நூலாசிரியரையும் குறிப்பிடலாம். இன்ன காலம் என்று வரையறை செய்ய முடியாதவரான ஜெயந்த பட்டரின் (Jayanta Bhaṭṭa) நியாய மஞ்சரி என்னும் நூல் கௌதம சூத்திரங்களில் தேர்ந்தெடுக்கப்பட்ட சிலவற்றிற்குமட்டுமே விளக்க உரை என்பதாகக் கூறப்படினும் அந்தக்காலத்தில் இந்தியத் தத்துவ சிந்தனையைப்பற்றி அறிவதற்கு வளமிக்க செய்திக் கருவூலமாக உளது. இதனுடன் நியாயத்தின் வரலாற்றில் 'பழைய' அல்லது ப்ராசீன நிலை முடிவடை

[4] Cf. I. i. 32.

-கிறது. அதனுடைய 'புதிய' அல்லது நவ்யநிலை[5] திரும்பு கட்டத்தைக் காட்டும் தத்வ சிந்தாமணியுடன் (Tattva-cintāmaṇi) தொடங்குகிறது ; இந்நூலை இயற்றியவர் கீழை வங்காளத்தைச் சேர்ந்த கங்கேசர் (கி.பி. 1200). சிறப்புமிக்க இந்நூல் ஏற்பட்ட பிறகு இரு சூத்திரங்களையும் உள்ளிட்ட முற்கால நூல்கள் பின்னணிக்குச் சென்றன ; அண்மையில் இந்தியாவின் பண்டைக் காலத்தைப்பற்றிய விழிப்பு உண்டானபிறகுதான் நியாய தர்சனத்தில் தமக்குரிய இடத்தை அவை மீண்டும் பெற்றன. நியாய தர்சனத்தின் அளவை இயல் கங்கேசரின் நூலில் முடிவான வடிவத்தைப் பெற்றது என்று கூறப்பட்டுளது. அதன் பிறகு, தனிப்பட்ட தத்துவக் கொள்கையுடையதாக நியாய தர்சனத்தைக் கற்பது குறையத் தொடங்கியது. ஆனால், புதிய நியாயம் பிற தர்சனங்களனைத்திலும் இடம் பெறுவதானபடியால் ஒரு வழியாக இழக்கப்பட்டது வேறொரு வழியாக மீண்டும் பெறப்பட்டது. குறிப்பாகக் கருத்திலும் செயலிலும் கருக்காக இருப்பதற்குப் பயில இது உதவியது. ஆனால் விவரங்களைப்பற்றிய ஆய்வுகள் மட்டுமே வரவர மிகுவதாயின ; வடிவ இயலான நிறைவே அடையவேண்டிய தலையாய குறிக்கோளாகக் கருதப்பட்டது. எவ்வளவு நுண்ணியவையா யிருப்பினும் உள்ளப் பயிற்சியைத் தருவதில் எவ்வளவு மதிப்புடையனவாயிருப்பினும் மெய்யுணர்வு இயலாக இவ்வாய்வுகள் பயனற்றவை என்று முடிவு கூற வேண்டும். அவை நுண்ணியவையாயுள்ளனவே யல்லாது ஆழ்ந்தவையல்ல. தத்வ சிந்தாமணிக்குப் பல பேருரைகளும் சிற்றுரைகளும் எழுதப்பட்டுள்ளன. இங்கே 'நுத்திய தார்க்கிகள்' ('Nuddea school') என வழங்குபவருள் முதல்வரான வாஸுதேவ ஸார்வபௌமரும் (கி.பி. 1500), புகழ்பெற்ற வங்க சமய ஆசிரியரான சைதன்யருடன் அவர் மாணவராக இருந்த ரகுநாத சிரோமணியும் எழுதிய உரைகளைக் குறிப்பிடுவது சாலும். இவ்வகையில் கங்கேசரின் நூலை விளக்கும் உரைகளில் மிகச் சிறந்ததான ரகுநாதரின் உரை தீதிதி (Didhiti) என்னும் பெயருடையது. நுத்திய தார்க்கிகரான கதாதரர் (Gadādhara) அதற்கோர் உரை எழுதியுள்ளார் ; வங்காளத்தில் மட்டுமன்றி நாடு முழுவதுமே நியாயத்தில் உயர்நிலைப் படிப்பிற்குப் பல பகுதிகள் அல்லது வாதங்களை(Vādas)க்கொண்ட இவ்வுரையே முதன்மையாகப் பயன்படுத்தப்படுகிறது. கதாதரர் இந்திய தார்க்கிகரின் மன்னனாகக் கூறப்படுகிறார். ஏறக்குறைய பேக்கன் பிரபுவின் (Lord Bacon) காலத்தவராக இவரைச் சொல்லலாம். புலமைக் கொள்கையை (scholasticism) பேக்கன் மறுத்ததை 'மிகவும் பொருத்தமாக இவருடைய நூலிலிருந்து மேற்கோள் காட்டி விளக்கலாம்' என்று இக்காலத்திய ஆசிரியரொருவர் கூறுகிறார். நியாயத்தை விளக்கும்

[5] இந்தக் கொள்கையைக் குறிக்க 'ப்ராசீனம்', 'நவ்யம்' என வழங்கும் சொற்கள் அதன் வரலாற்றில் ஒரே நிலையைக் குறிப்பனவல்ல ; ஒரு நிலையில் புதியது' எனப்பெறுவது வேறொன்றில் 'பழையது' ஆகலாம்.

பல நூல்களில் மிக முதன்மையான தர்க்க ஸங்கிரஹம், காரிகாவலீ ஆகிய இரண்டை முன்னரே குறிப்பிட்டுள்ளோம்—இவற்றின் ஆசிரியர்களே இவற்றை திபிகா (Dipikā), ஸித்தாந்த முக்தாவலீ (Siddhānta muktāvali) என்னும் நூல்களில் விளக்கியுள்ளனர்.

I

தனக்கு அப்பாலும் தன் சார்பின்றியும் உள்ள ஒரு பொருளைச் சுட்டுவது அறிவு அனைத்திற்குமே இயற்கை என்பதை முற்கோளாக வைத்துக்கொண்டு இந்தத் தர்ஸனம் தொடங்குகிறது.[6] இப் பொருள்கள் அறிவுக்கு வேறாக மட்டுமில்லாமல் ஒன்றிற் கொன்றும் வேறாக இருக்கின்றன என்பதும் உடன் கூறப்படுவதால் இதைப் பன்மை இயலான காட்சிப் பொருள் கொள்கை (pluralistic realism) என வர்ணிக்கலாம். ஆனால், இவ்வர்ணனையினால் அறிவுக்கு மூலமாக உள்ள செய்திகள் அனைத்தும் தொடர்பற்றவை என்பதாக நாம் வைத்துக் கொள்ளக்கூடாது. நுகர்ச்சியில் வரும் பல்வகையான பொருள்களைச் சில வகுப்புக்களாகப் பாகுபாடு செய்யலாம். அவற்றில் பொதுவாக ஸப்ஸ்டன்ஸ் (substance) என்று ஆங்கிலத்தில் மொழி பெயர்க்கப்படும் திரவ்யம் (dravya) முதன்மைமிக்கது. (1) மண் (pṛthivi), (2) நீர் (ap), (3) தீ (tejas), (4) வளி (vāyu), (5) வெளி (ākaśa), (6) காலம் (kāla), (7) இடம் (dik), (8) அகம் (ātman), (9) மனம் (manas) என்னும் ஒன்பது திரவ்யங்கள் உள; இவை ஒன்பதுடன் இவற்றின் பண்புகளையும் உறவுகளையும் வைத்துக் கொண்டு பிரபஞ்ச மனைத்தையும் விளக்கலாம். இவையனைத்தும் முடிநிலையானவை. பகுதிகளால் ஆக்கப்பெற்ற பொருள்கள் கட்டாயமாக நிலைபேறற்றவை என இந்தத் தர்ஸனம் கொள்வதால், இவை வரம்பற்றவையாகவோ (infinite) மிகச் சிறியனவாகவோ (infinitesimal) கருதப்படுகின்றன. திரவ்யங்களனைத்துமே ஜடமென்று நியாய-வைசேஷிகம் கொள்ளாததால் அது சார்வாக (Cārvāka)த்தைப் போல ஜட இயலானதன்று. ஆயின், இக் கொள்கை எல்லாத் திரவ்யங்களையும் ஒப்பவே கருதுகிறது ; அகத்தையும் இது, ஏனைய பொருள்களைப் போலப் பண்புகள் உடையதாயும் உறவுகளில் பொருந்துவதாகவும் அவற்றைப் போல அறியப்படுவதாகவும் அவற்றில் ஒன்றாகவே கருதுகிறது. இந்தத் தர்சனத்தின் விளக்கத்தை இவ்வொன்பது திரவ்யங்களின் வர்ணனையுடன் தொடங்குவது மிக நன்று.

(1—4) மண், நீர், தீ, வளி : இந் நான்கையும் பொதுவாக நம் நுகர்வில் இப்பெயரோடு வழங்கும் தனித்தனியான பொருள்களை உணர்த்துவனவாக நாம் கொள்ளக்கூடாது; இவை, புலன்களைக் கடந்துள்ள முடிநிலையான ஜடக் காரணங்களை — பகுதிகளின்றி

[6] Na cāviṣayā kācidupalabdhiḥ ; NSB. IV. I. 32.

என்றும் உள்ளனவாகிய பரமாணுக்களை - உணர்த்துகின்றன. குடத்தைப்போன்ற பொருள்கள் இத்தகைய அணுக்களாலானவை அல்லது அவற்றினின்றும் பெறப்படுபவை. இவை தோன்றி மறைகின்றன. அவை உண்டாவது எங்ஙனம் என்பதைச் சிறிது நேரத்தில் விளக்குவோம்.

(5) ஆகாசம்: மேலே கூறிய நான்கு திரவ்யங்களுடன் ஆகாசத்தையும் சேர்த்து பூதங்கள் என்பர்; ஆனால் முன்னவை, முதல்நிலை (primary), வழிநிலை (secondary) என இரு உருவங்களை யுடையவை; பின்னது ஒரே உருவத்தை மட்டுமே உடையது. அது பகுப்பற்றதாயுமிருப்பதால் ஏனைய பூதங்களின் மிகச்சிறிய அணுக்களைப் போல எதையும் உருவாக்குவதில்லை.

(6, 7) காலமும் இடமும்: இவை புறவயமான உண்மைப் பொருளாகக் கருதப்படுகின்றன; ஆகாசத்தைப் போல இவை வரம்பற்றவையாயும் பகுப்பற்றவை யாயு மிருக்கின்றன. காலத்தை நேர்வழியாக அன்றி பகுப்புடையவற்றைக் கருவியாகக் கொண்டு தான்—எடுத்துக் காட்டாக ஞாயிற்றின் செலவைக் கொண்டுதான்—அளக்கமுடியும். இவ்வாறே இடத்தையும், வரையறையுடைய பொருள்களைக் கொண்டல்லாமல், எடுத்துக்காட்டாக வடமீனைக் (Pole star) கொண்டல்லாமல்—வரையறை செய்யமுடியாது. வேறு வகையாகச் சொன்னால், காலமும் இடமும் அணுவின் அமைப்பை உடையவையல்ல; இடநிலைகள், காலநிலைகள் (instants) என்பவை மரபு வழிப் பகுப்புகளே. முதல் நிலை திரவ்யங்கள் காலத்திலும் இடத்திலும் இருப்பவையல்ல; குடம் போன்ற வழி நிலையான அல்லது பெறப்பட்ட பொருள்கள் கட்டாயமாக அவற்றிலுள்ளவை. இடம் என்பது ஆகாசமன்று என்பதைக் குறிப்பிடவேண்டும். ஆகாசம் என்பது இடத்தை நிரப்புகிற பொருள்—புலன் கடந்த (ethereal) ஏதோ ஒரு வகையான இப்பொருள் ஒலியைத் தன் சிறப்பியல்பாகக் கொண்டுளதாகக் கருதப்படுகிறது.[7] பண்பாகிய ஒலிக்கு இருப்பிடமாக ஒரு அடிநிலை தேவைப்படுகின்றது என்பதற்காகவே ஆகாசம் முற்கோளாக வைத்துக் கொள்ளப்படுகிறது. ஏனைய நான்குடனும், அதற்குள்ள உறவு அவற்றுடன் பூதங்களின் இனத்தில் சேர்க்கப்படுவதிலிருந்து தெரிகிறது.

(8) அகம்: ஒவ்வொன்றும் எங்கு முள்ளதாயும் என்றுமுள்ளதாயும் அகம் பல உண்டு. கொள்கை இயலாக எங்கு மிருப்பதெனினும் தற்காலத்தில் உறவு கொண்டுள்ள உடலளவாக அகத்தின் உணர்ச்சிகள், எண்ணங்கள் இயற்றி நிலைகள் கட்டுப்படுகின்றன. ஆகையால் செயலளவில் பார்க்கும்போது எங்கு செயல்படுகிறதோ அங்கு அகம் உளது. ஞானம் அல்லது அறிவு அகத்தின் பண்பு—

[7] Cf. NV. III. i. 72.

அதிலும் அடிப்படையான பண்பன்று; தற் சேர்க்கையாக மட்டுமுள்ள பண்பு என்று கருதுவது இந்தத் தர்சனத்தின் தனித்தன்மை. கன வற்ற உறக்கத்தில் அறிவின்றி அகம் நிலைத்திருப்பதாக வைத்துக் கொண்டு, அறிவு தற் சேர்க்கையானது என்பது தெளிவாகிறதாகக் கூறப்படுகிறது. இவ்வாறு அகம் இயற்கையில் உளவியல்பாக இருப்பதால் ஜடத்தினின்றும் வேறுபடுவதாகவன்றி அது உணர்வுடையதாகக் கூடும் என்னும் வகையில் மட்டுமே வேறுபடு வதாகிறது. விருப்பம் (icchā), இயற்றிநிலை (yatna) ஆகிய வேறிரு பண்புகளும் ஏறத்தாழ இவ்வகையிலேயே கருதப்படுகின்றன. அறி வைப்போல அவையும் பொருளைக் குறிப்பவை (saviṣayaka); அத் தகைய குறிப்பின்றி பொருளற்றவை. எனவே இந்தத் தர்சனத்தில் உண்மையில் உள இயலான அல்லது ஆன்ம இயலான தனிமம் அக மன்று; ஆயின் நிலைபேறற்றவையான இம் மூன்றுமே அகமாகின்றன. நம்முடைய அகத்தை நாம் நேரடியாக அறிகிறோம்; ஆனால் நேரடி யாகவன்றி அவர்கள் நடத்தை போன்றவற்றால்தாம் பிறர் அகங்களை அறியமுடியும்.[8] நம்முடைய அகத்தையோ வேறொருவரின் அகத் தையோ அது உள்ளவாறே நாம் அறிவதில்லை; பயனிலையுடைய எழுவாயாகவே, எப்போதும் அறிகிறோம் — எடுத்துக்காட்டு, 'நான் மகிழ்கிறேன்', 'அவன் பசித்திருக்கிறான்.'

9. மனம்: இது அணுவியலாகவும் என்றுமுளதாகவும் இருக்கிறது. ஆனால் முதல் நான்கு பூதங்களைப் போலன்றி எதனையும் உண்டாக்குவதில்லை. ஒவ்வோரகத்திற்கும் தனியாக மனமுண்டு; ஆனால் மனமும் ஓர் அறிகருவி மட்டுமேயாதலின் பிற புலன்களைப் போல அதுவும் தற்செயலற்றது. எனவே, அதை ஆங்கிலத்தில் 'மைண்ட்' (mind) என்று மொழிபெயர்ப்பது சரியன்று. நாம் சற்றுமுன் கூறியதுபோல இந்தத் தர்சனத்தில் உண்மையில் உள இயலான தனிமம் இதுவன்று. ஆனால் புறப்பொருள்களையோ அக நிலைகளையோ பற்றிய அறிவனைத்திற்கும் மனத்தின் ஒத்துழைப்பு இன்றியமையாதது. எப்போதாவது நாம் விழித்திருந்தும் எதையும் பார்ப்பதில்லை அல்லது கேட்பதில்லையென்பதை அடிப்படையாகக் கொண்டு பொறிகளுக்கு வேறுபட்டதும் பொதுவான உதவிக் கருவி யாகவும் மனம் என ஒன்று எவ்வகையான அறிவைப் பெறுதற்கும் இருக்கவேண்டும் என முடிவு செய்யப்பட்டது.[9] சில வேளைகளில் நாம் மணி பார்க்க வேண்டும் என்னும் நோக்கத்துடனேயே கடிகாரத்தைப் பார்க்கிறோம்; ஆனால் இதற்கிடையில் நம் மனம் வேறு வகையில் செயல்பட்டுக்கொண்டிருப்பதால் நாம் மணியைப் பார்ப்ப தில்லை. இவ்வாறு மனத்திற்கு இரு செயல்கள் உண்டு எனக்

[8] SM. p. 209.

[9] NS. I. i. 16.

கூறலாம்: அறிவைப் பெறுவதற்கு அகத்திற்கு உதவியாயிருக்கிறது. ஆனால் அதே நேரத்தில் அகத்தின் பார்வையை ஒரு பொருளுக்கோ அல்லது பொருளின் ஒரு தொகுப்பிற்கோ சுருக்கி விடுவதால் அதற்கொரு தடையாகவுமிருக்கிறது. மனத்தின் வாயிலாகத்தான் அகத்திற்கும் புலன்கள், உடல் ஆகியவற்றிற்கும் தொடர்பு நிலைநிறுத்தப்படுகிறது; இவற்றின் வாயிலாகத்தான் புற உலகத்துடன் அகம் தொடர்பு கொள்ளுகிறது. மனத்துடன் கொள்ளும் தொடர்பே தளைக்கு அடிப்படைக் காரணமாகிறது;[10] ஏனெனில், உடலும் புலன்களும் பிறவிக்குள்ளாகும் அகத்தைத் தொடர்கின்றன வெனினும் மனத்தைப்போலன்றி அவை பிறவிதோறும் முற்றிலும் புதுப்பிக்கப்படுகின்றன.

திரவ்யங்களை மட்டும் வைத்துக்கொண்டு பிரபஞ்சமனைத்தையும் விளக்கமுடியாது. அவை வெறும் சட்டக்கோப்பு (framework) போன்றவை; அவற்றின் பண்புகளையும் அவை நிற்கக்கூடிய உறவு நிலைகளையும் இப்போது குறிப்பிடலாம். வேறு வகையாகச் சொன்னால் இப்போது திரவ்யத்திற்கு வேறான சொற்பொருள் வகைகளைப்பற்றிப் பார்ப்போம். இனி நாம் பார்க்கவிருக்கும் ஒரு விலக்கை மட்டும் தவிர்த்து, 'சொற்பொருள் வகை' ('padārtha') என்னும் பெயரால் வெறும் பயனிலை வகைகளைக் (modes of predication) குறியாது பல தொகுப்புகள் அல்லது இனங்களாகப் பிரிக்கக்கூடிய பொருள்களையே உணர்ந்து கொள்ளவேண்டும். அவையாவன: குணம், காமம், ஸாமான்யம், விசேஷம், ஸமவாயம், அபாவம்; திரவ்யத்தையும் சேர்த்து இவை நியாயத்திலும் ஏற்கப்பெறும் வைசேஷிக தர்சனத்தின் ஏழு சொற்பொருள் வகையாகின்றன.[11] தொடக்கத்தில் ஏழாவதாகிய இன்மையின்றி ஆறுமட்டுமே ஏற்கப்பெற்றன.[12] முன்னரே நாம் திரவ்யத்தைப்பற்றிப் பேசிவிட்டபடியால், எஞ்சிய ஆறில் ஒவ்வொன்றையும் பற்றியும் சில சொற்கள் கூறுவோம்:

குணம் (பண்பு-Quality) :—ஒன்று அல்லது ஒன்றினுக்கு மேற்பட்ட திரவ்யங்களைச் சேர்ந்தவையாகிய இவை பௌத்தத்தில் கூறப்படுவதுபோல தாமே ஒரு பொருளைக் குறிப்பனவல்ல. இவ்வாறு திரவ்யத்தைச் சார்ந்து நிற்பவையெனினும், அதற்கு முற்றிலும் தனிப்பட்டவையாகக் கருதப்படுகின்றன; ஏனெனில் தனித்தே இவற்றைத் தெரிந்துகொள்ள முடியுமாகையால் இக் கொள்கையின்படி[13] இவை இவ்வகையில் தனிப்பொருள்களாகவே இருந்தாக வேண்டும். தாம் சார்ந்து நிற்கும் திரவ்யங்கள் உள்

[10] Bandha - nimittam manaḥ : NM. p. 499.

[11] NSB I. i. 9.

[12] Vaiśeṣika-sūtra, I. i. 4.

[13] Pratīti - bhedāt bhedosti : NM. p. 312.

ளிட்ட பிற அனைத்திற்கும் முற்றிலும் தனிப்பட்டவையாக இவை தாமாகவே உள்ளன; ஆனால் கட்டாயமாக என்றுமுள்ளவையாயிருக்க வேண்டுமென்பதில்லை.[14] எனினும் எளிதானவையாயும் மேலும் பகுக்கொணாதவாறும் உள்ளபடியால் அவை பிரபஞ்சத்தின் இன்றியமையாப் பகுதிகளுடன் வைத்தெண்ணப்படுகின்றன. சில உருப்படிகளை அகவயமானவையென்றும் ஏனையவற்றைப் புறவயமானவையென்றும் விளக்குவது தன்முரணானது என்று இந்தத் தர்சனத்தில் கருதப்படுவதால், இவற்றுள் யாதொன்றையும் அகவயமானதாக விளக்காதது இதன் முதன்மையான கூறுகளில் ஒன்றாகும். குணங்கள் இருபத்து நான்காகக் கணக்கிடப்படுகின்றன; இவற்றுள் பௌதிக இயலான குணங்களுடன் தனிப்பட்ட மையமாகிய அகத்தைச் சார்ந்தவையாகக் குறிக்கப்படும் உள இயலான குணங்களும் சேர்ந்திருக்கின்றன. காரணமின்றி இருபத்துநான்காக எண்ணிக்கையை முடிவு செய்திருப்பது இச் சொற்பொருள் வகையின் மரபியலான தன்மையைக் காட்டுகிறது. இவற்றின் பொருட் சிறப்பு மெய்யுணர்வு இயலானதாக இருப்பதைவிட விஞ்ஞான இயலாக இருப்பதால் அவையனைத்தையும் குறிப்பிடத் தேவையில்லை. அளவு (parimāṇa) போன்ற பல குணங்கள் ஒன்றினுக்கு மேற்பட்ட திரவ்யங்களுக்குப் பொதுவானவையா யிருக்கையில் சில ஒரு திரவ்யத்தின் தனிக்குறியாக மட்டுமே இருக்கின்றன என்பதை இங்கே குறிப்பிடுவோம். இவை 'தனிப் பண்புகள்' எனப் பெறும். அவை மண்ணிற்கு மணமும், நீருக்குச் சுவையும், தீயிற்கு உருவமும், வளிக்கு ஊறும், வெளிக்கு ஓசையுமாம்.[15] இவை வழிநிலைப் பண்புகள் (secondary qualities) எனப்பெறுபவை; இக்கொள்கையின்படி இவை முழுவதும் உண்மையானவை என்பது மட்டுமன்று—ஆயின், அதன் பன்மை நோக்கிற்கேற்ப, ஒத்திருக்கின்ற பண்புகளைவிட மாறுபடுகின்ற பண்புகளே திரவ்யங்களின் உண்மையான இயல்பைக் காட்டுகின்றன என்று கருதுகிறது. எஞ்சியுள்ள திரவ்யங்களில் ஒன்றிற்கு மட்டுமே—அகத்திற்கே—தனிப் பண்புகள் உண்டு. இவற்றைப் பின்னர் குறிப்பிடுவோம்.

கர்மா (தொழில்—Action).—திரவ்யத்தில் மட்டுமே காணப்படுகின்ற பலவகையான இயக்கங்களைக் குறிக்கும் தொழிலுக்கும் திரவ்யத்திற்கும் உள்ள உறவு திரவ்யத்திற்கும் குணத்திற்கும் உள்ள உறவைச் சரியாக ஒத்துளது; குணங்களின் தனி இருப்பை உணர்ந்துகொள்வதைப் போலவே இவ்வியக்கங்களின் தனி இருப்பையும் உணர்ந்து கொள்ளவேண்டும்.

[14] என்றுமுள்ள திரவ்யங்களைச் சேர்ந்தவையாயிருக்கும்போது அவை என்றுமுள்ளவை. Nityagatam nityam ; anitya - gatam anityam : TS. p. 16.

[15] See SM. St. 90-2. பிருத்வி (மண்), சுவை, ஊறு, உருவம் ஆகியவற்றையும் உடையது. அப் (நீர்) ஊறும் உருவமும்; தீ, ஊறும், உடையன.

நிலைபேறு (stability) என்பது மெய்ப்பொருளின் இயல்பாக இருக்கக் கூடும் என்பதை ஏற்பதில் இயக்கத்தைத் தனிச் சொற்பொருள் வகையாக ஏற்பதின் சிறப்பு உளது. இவ்வகையில், பௌதிகப் பிரபஞ்சத்தில் நிலையான பொருள்கள் இருக்கின்றன என்பதைச் சிறிதும் கருதாத ஸாங்கியம் போன்ற கொள்கைளுக்கு இது மாறு பட்டது. இக்கொள்கைப்படி, இடமாற்றம் மட்டுமே (parispanda) உள்ளது. உருவமாற்றம் (pariṇāma) அன்று. ஆகையால், வரையறையற்ற திரவ்யங்கள் எப்போதும் நிலைபேறுனவை; அணுவயமான (atomic) அல்லது வரையறையுற்ற திரவ்யங்கள் இயங்கவோ இயங்காதிருக்கவோ கூடும்.

ஸாமான்யம் (பொதுமை—Universal) : — இதுவரை நாம் பார்த்த பொருள்கள் வகைப்படுத்தக்கூடியவை. பார்க்கின்ற உள்ளத்தால் அவற்றில் ஏற்படுத்தப்பெறுமல் பொருள்களின் கூறுகளாலேயே அவற்றில் ஓர் ஒழுங்கு அமைந்துள்ளது. இவ்வொழுங்கு இருப்பதால் தான் பொருள்களைத் திரவ்யம், குணம், கர்மா என்னும் மூவினங்களாக மட்டுமின்றிப் பசுக்கள், செம்மை, பறத்தல் என்னும் உட்பிரிவுகளாகவும் வகுக்க முடிகிறது. ஸாமான்யம் என்பதைப் ‘பேரினத்திற்கு’ (‘genus’) மறு பெயராகக் கருதக் கூடாது என்று மாணவர்களை விழிப்பாக இருக்கச்சொல்வது கட்டாயமாகிறது. இரண்டு அல்லது இரண்டிற்கு மேற்பட்ட பொருள்களுக்குப் பொதுவாக உள்ள கூறு அல்லது பண்பை அது உணர்த்துகிறது; பேரினத்தைப்போல அத்தகைய கூறுடைய பொருள்களின் இனத்தை உணர்த்தவில்லை. திரவ்யம் என்னும் சொற்பொருள் வகை குடங்கள், ஆடைகள் போன்றவற்றை உள்ளிட்டது; ஆயின் திரவ்யங்கள் ஒவ்வொன்றிலுமுள்ள திரவ்யத்துவம் என்னும் ஸாமான்யம் குடத்தன்மை (ghaṭatva), ஆடைத்தன்மை (paṭatva) போன்ற கீழினை ஸாமான்யங்களை (lower sāmānyas) உள்ளிட்டதன்று. ஸாமான்யம் என்பதற்கு நேராகப் பொதுமை (‘universal’) என்பதைப் பொருத்தமாகச் சொல்லலாம்—ஆனல் பிளேட்டோவின் ‘கருத்திற்கு’ (Platonic ‘idea’) முழு ஒப்புமை இருப்பதாகக் கொள்ளக் கூடாது.[16] அது அனைத்திலுமுள்ளது. ஒவ்வொன்றிலுமுள்ளது; ஆயினும் வெவ்வேருன தனியன்களில் (particulars) அது வேருயிருப்பதில்லை. இவ்வாறு பசுத்தன்மை (cow-ness) ஒன்ருகவும் பகுக்கொணுததுமானது. அது எப்போதும் நிலைத்திருக்கும். ஆயின் தன்னுலேயே உணரப்படாமல் தனியொரு பசுவிலிருப்பதாகத்தான் உணரப்படுவது. சேர்ந்தே காணப்படுபவையாயினும் பசுவும் பசுத்தன்மையும் இரு தனிப் பொருள்களாகவே கருதப்

[16] எடுத்துக்காட்டாக, இங்கே தனியன்கள் பொதுமையின் படிகள் (copies) அல்ல.

படுகின்றன.[17] இப் பொதுமைகளில், ஸத்தா (sattā) அல்லது உண்மை (being) என்பதுதான் உச்சநிலையது; ஏனெனில், அது மிகப்பல உருப்படிகளின் தன்மையுள்ளது; இறங்கு வரிசையில் அதனையடுத்துத் திரவ்யத்வம், பிருத்வீத்வம், கடத்வம். குணத்வம், ஸுக்லத்வம் போன்றவை—வரவரக்குறைந்த எண்ணிக்கையுள்ள உருப்படிகளின் தன்மையாயுள்ளவை—வருகின்றன.

ஸாமான்யத்தைப்பற்றி நுணுகிய ஆய்வு முறையில் சொற்போர் நிகழ்ந்துளது. ஜைனர்கள்போலச் சிலர், புற உலகத்திலதற்கோர் அடிப்படை உளதெனக் கொள்கின்றனர். ஆயின் அதனைப் பொதுமை (universal) நிலைக்கு உயர்த்தவில்லை. எடுத்துக்காட்டாக பசுத் தன்மை என்பது புறவயமானதைக் குறிக்கிறது. ஆனால் ஜைனர்கள் பசுவில் காணப்படும் இதனைப் பசு மறையும்போது தானும் மறைவதான புத்கலத்தின் (pudgala) சிறப்பு நிலையாகக் கொள்கின்றனர்.[18] பௌத்தர்களோ இதனை வெறும் கருத்துவயமானது (merely ideal) (பக்கம் 30) என விளக்கி முழுவதும் மறுக்கின்றனர். எடுத்துக் காட்டாக, 'மண்' என வகைப்படுத்தப்பெறும் மலைக்கும் கடுகிற்கும் பொதுவாக என்ன இருக்கின்றது என்று அவர்கள் வினவுகின்றனர். இதனை ஏற்பதால் நியாய-வைசேஷிகத்தில் நகைப்பிற்கிடமான பல வகையான இடர்ப்பாடுகள் ஏற்படுகின்றனவெனச் சுட்டிக் காட்டுகின்றனர். முதலாவதாக, அது பலவற்றுள் ஒன்று எவ்வாறு இருக்கிறதென்பதை நன்கு விளக்குவதில் இடர்ப்படுகின்றது. மேலும் பொதுமை எனக் கூறப்படுவது எங்குமுளதா (sarva-sarva-gata) அல்லது பொருத்தமான தனியன்களில் மட்டும் (vyakti-sarva-gata) உளதா என்று கூறமுடியவில்லை. முன்னதானால் 'எங்கும்' எனக் கொள்வதால் பசுத்தன்மையுடன் குதிரைத்தன்மை (horse-ness) முதலியவையும் இயல்பாகுமாதலால் குழப்பந்தான் விளையும். பின்னதானால் புதுமை இல்லாத இடத்தில் புதிதாகத் தோன்றும் தனியனில் அது எவ்வாறு திடீரெனத் தோன்றக்கூடும்? இயக்கம் பொதுமைக்கு இல்லையெனக் கொள்ளப்படுவதால் இருக்கும் இடத்தை விட்டுத் தான் முன் இல்லாத இடத்திற்கு எவ்வாறு பெயர்க்கப்பட்டிருக்கும்? குறிப்பிட்ட சிலவற்றில் ஒப்புமையைக் காண்கிறோம்—பிறவற்றிலன்று என்பதைப் பௌத்தர்கள் ஏற்கின்றனர்; ஆனால், இதை நம் உள்ளத்தின் நுழைவால் ஏற்படுவதென்றும், பொருள்களைப் பற்றிய அறிவிற்கு அவற்றை எதிரிடையாகத் தெரிந்துகொள்வதே போதுமாகையால் அவை தம்முள் உண்மையில் ஒத்துள்ளன

[17] ஸாமான்யத்தில் முதன்மைவாய்ந்த ஜாதி என்பதை மட்டும் இங்கே கருதுகிறோம். உபாதி (upādhi) என்னும் வேறொரு வகையும் [எடுத்துக்காட்டு குடத்தின் நீலத்தன்மை (nila-ghaṭatva) அல்லது குல்லாய் அணிதல் (cap-wearing)] ஏற்கப்படுகிறது. மேலே கூறிய வர்ணனை அதற்குப் பொருந்துவதன்று.

[18] See Parikṣā - mukha-sūtra, iv, 4.

என்பதைவிடப் பிறவற்றினின்றும் வேறுபடுகின்றன என்பதே உட்கிடை என்று எதிர்மறையாக விளக்கற்பாலதென்றும் அவர்கள் கொள்கின்றனர். ஒரு விலங்கைப் பசுவென நாம் கூறும்போது பசுத்தன்மையை உடன்பாட்டு வகையில் பயனிலையாகக் கூறுவதை விட குதிரைத்தன்மையையும் இன்ன பிற தன்மைகளையும் மறுக்கிறோம்.[19] பொதுமைகளை இடத்தைப்பற்றியவைகளாகக் கருதி, அவை ஒரு தனியனில் இருப்பதாக இடம் குறிப்பதால் இத்தகைய தடைகள் எழுகின்றன என்பதே இவற்றிற்கு நியாய-வைசேஷிகம் கூறும் விடையின் முதன்மையான பகுதி. ஆனால் தனியன் பொதுமையின் உறைவிடமன்று; அது பொதுமையை வெளிப்படுத்தும் கருவியாக (vyañjaka) மட்டுமிருப்பதால் அது (ஸாமான்யம்) எங்குமிருப்பதாகவோ தனக்குப் பொருத்தமான தனியன்களிருக்குமிடத்தில் மட்டுமிருப்பதாகவோ கருதலாம்.[20]

விசேஷம் (தனித்தன்மை—individuality) : இது முடிநிலைப் பொருள்களாகப் பிற வகையில் ஒத்துள்ளவற்றின் வேறுபடுத்தும் பண்பு (differentia). இரு மண் அணுக்களோ இரு அகங்களோ (selves) தங்கள் உள்ளமைப்பில் எல்லா வகையிலும் ஒத்திருந்தும் இரண்டாக இருப்பின் இவை ஒவ்வொன்றுள்ளும் தனிப்பண்பு ஒன்றிருக்க வேண்டும். அந்தப் பண்பே அதன் விசேஷம். வேறு வகையில் பிரித்தறியவொண்ணாப் பொருள்களுக்காகத்தான் இது தேவைப்படுகிறது. அவை நாம் மேலே குறிப்பிட்டவை போன்ற முடிநிலைப் பொருள்கள். இரு குடங்கள் அளவு, நிறம், இன்ன பிறவற்றில் ஒன்றையொன்று சரியாக ஒத்திருக்கலாம்; ஆனால் (அவை) எதனின்றும் வனையப்பெற்றன என்பதைக்கொண்டு அவற்றை வேறுபடுத்தலாமாகையால் அவற்றிற்காக விசேஷம் தேவைப்படவில்லை. மண் அணு, நீரணு போன்ற முடிநிலை உருப்படிகளை வேறுபடுத்தியறிய அவற்றின் தனித்தன்மையான பண்புகளே போதியவையாதலால் இவற்றிற்காகவும் விசேஷத்தைப் பயன்படுத்தவேண்டிய கட்டாயம் இல்லை. ஆனால், இப்போது விசேஷங்கள் ஒன்றுக்கொன்று எவ்வாறு வேறுகின்றன என்னும் கேள்வி எழுகிறது. அவை தாம் சார்ந்துள்ள முடிநிலை உருப்புகளை வேறுபடுத்துவதுடன் தம்மையும் வேறுபடுத்திக்கொள்கின்றன (svato-vyāvartaka) என்பதற்கு மேலாக அமைவு தரும் விடையாக யாதொன்றும் தரப்பெறவில்லை. விசேஷம் என்னும் சொற்பொருள் வகையைப் பிற்கால நியாய-வைசேஷிகக் கொள்கையினர் கைவிட்டனர்.[21]

[19] Cf. SDS. pp. 13-14.

[20] NM. pp. 312-13.

[21] See Prof. Keith : Indian Logic, p. 196 n. ஸாமான்யம், விசேஷம்பற்றிய கருத்து சூத்திரத்தில் சற்றுத் தெளிவின்றியிருப்பதால் அதனை இங்கே தரவில்லை.

ஸமவாயம் (நீக்கமின்றி நிற்றல்—'Necessary relation'): இந்தத் தர்சனத்தில் உறவுகள் (relations) உண்மையெனக் கருதப்படுகின்றன என்று கூறினேம். பொதுவாக இவை குணங்களுடன் சேர்க்கப்படுகின்றன.[22] ஆனல் ஓர் உறவு தனிச் சொற்பொருள் வகையின் நிலைக்கு உயர்த்தப்பெறுகிறது. இது நெருங்கிய உறவு (intimate relation) எனக் கூறத்தக்கதான ஸமவாயம். ஏனெனில், இது சேர்க்கும் பொருள்களைப் பிரித்தால் இரண்டில் ஒன்ருவது கட்டாயமாக அழிவுறும். இவ்வாறு உறவுபடுத்தப்பெறும் பொருள்கள் அயுத-ஸித்தம் (ayuta-siddha) எனப்பெறும். நீக்கமின்றி ஒன்று மற்ருென்றுடன் உறவு முறையில் காணப்படுகிறது என்பது இதன் பொருள். ஸமவாய உறவு முறையில் இருப்பவை ஐவகையான அயுத ஸித்தப் பொருள்கள் மட்டுமே. அவையாவன: (1) திரவ்யமும் குணமும், (2) திரவ்யமும் கர்மமும், (3) தனியனும் பொதுமையும், (4) முடிநிலைப் பொருள்களும் விசேஷமும் (ultimate things and viśeṣa), (5) முழுமையும் பகுதிகளும் (whole and parts) அல்லது வேறுவகையாகச் சொன்னல் உபாதானகாரணமும் அதன் காரியமும் (material cause and product). மேற் கூறியவற்றுள், ஐந்தாவதில் (முழுமையும் பகுதிகளும்) உறவுகொள்ளும் இரண்டும் திரவ்யங்களாகவும், இக்கொள்கைபடி குணங்களும் கர்மங்களும் தனியன்களாகவும் பொதுமைகளை வெளிப்படுத்துவனவாகவும் இருக்கக்கூடுமாதலால் மூன்ருவதில் (தனிமையும் பொதுமையும்) உறவுகொள்ளும் இரண்டுமே திரவ்யமல்லாமலும் இருக்கலாம் என்பது குறிப்பிடத்தக்கது. பன்மையை முற்கோளாகக் கொள்ளும் இந்தத் தர்சனம் 'பிரித்தறியக் கூடியவற்றை' ('distinguishable') 'வேருக'க் ('different') கருதுவதால் ஸமவாயம் என்னும் சொற்பொருள்வகையை ஏற்பது கட்டாயமாகிறது. திரவ்யமும் அதன் பண்புகளும், தனியன்களும் பொதுமையும், உபாதான காரணமும் அதன் காரியமும் முற்றிலும் தனிப்பட்டவையாயிருப்பின் அவை உறவுகொண்டவையா யிருக்கவேண்டும்; இணைகளில் ஒவ்வொன்றிலும் ஒன்ருவது மற்ருென்றில்லாமலிருக்க முடியாதாகையால் இவ்வுறவே தனித்தன்மை வாய்ந்തதா யிருக்கவேண்டும். இவ்வுறவைப்பற்றிய தெளிவான கருத்தைப் பெறுதற்கு இதற்கு இணையாக உள்ள ஸம்யோகம் ('conjunction') பற்றிய கருத்துக்கு எதிராக இதனை வைத்துப் பார்க்கவேண்டும்; ஸம்யோகம் என்பது குணம் என்னும் சொற்பொருள் வகையைச் சேர்ந்தது. எப்போதாவது உள்ள அல்லது பிரிக்கக்கூடிய இணைப்பானது. திரவ்யங்களைப் பொறுத்தமட்டில்தான்

[22] எடுத்துக்காட்டு: 'முந்திய தன்மை' ('priority' - aparatva). சரியாகப் பார்த்தால் ஸமவாயத்திற்கு இணையாக ஸம்யோகம் என்னும் ஓர் உறவுதான் குணங்களில் சேர்க்கப்பட்டிருக்கிறது. உறவுபடுத்தப்படும் இரண்டில் (relata) ஒன்று மற்ருென்றிலிருப்பதாகக் கூறக்கூடியவை ஸமவாயமும் ஸம்யோகமும் ஆகிய இரண்டு மட்டுமே.

ஸம்யோகம் ஏற்படுகிறது ; ஸமவாயமோ நாம் முன்னர் பார்த்தபடி, இவ்வாறு ஏற்படலாம் ; ஏற்படாமலுமிருக்கலாம். தனியாக ஒரு போதும் இராத தொடர்புற்ற இரு பொருள்களிடமாகவே ஸமவாயம் உளது. ஸம்யோகமோ பொதுவாகத் தனித்துள்ள பொருள்களிடம் (yuta-siddha) உளது. இப்போது இணைந்துள்ள இரு பொருள்கள் ஒரு காலத்தில் தனித்திருந்திருக்கவேண்டும். மீண்டும் பிரிந்து போகக்கூடும்; இவ்விரு நிலைகளிலும் பொருள்களின் தன்மையில் மாறுதல் ஒன்றும் ஏற்படுவதில்லை. பொருள்களின் தன்மையில் மாறுதல் ஏற்படுத்துவதில்லை என்னும் காரணத்திற்காக ஸம்யோகத்தைப் புற உறவாகக் (external relation) கொள்ளவேண்டும். நியாய—வைசேஷிகத்தைப்பற்றிய தற்கால நூல்கள் ஸமவாயத்தை அக உறவாகக் கருதுகின்றன வெனினும், ஸமவாயமும் புற உறவே என்பதை விளக்கியாக வேண்டும். இதனை அக உறவாகக்கொள்வது ஸம்யோகத்தில் உள்ளவாறே ஸமவாயத்திலும் உறவுறும் பொருள்கள் தனித்திருப்பவை என்னும் கொள்கையின் போக்கிற்கே எதிரான தாகும். ஸமவாயத்தில் உறவுறும் ஒரு பொருள் மற்றொன்றையின்றி ஒருபோதும் இராதது என்பதில் ஐயமில்லை. ஆயினும் இது, அது தனித்திருப்பது என்பதற்கு மறுப்பாகாது. ஒன்று மற்றொன்றை இல்லாதிருக்க, மற்றொன்று அவ்வொன்றை இல்லாதிருக்க முடியாத தற்குக் காரணம் மற்றொன்று தன் எதிரிணை உண்டாகின்றபோது (as it comes to be) அதனுடன் உறவுகொள்கிறதென்பதாம். எடுத்துக் காட்டாக, செந்நிறம் (redness) தோன்றியபிறகு அது ரோஜாவின் இயல்பாகிறது என்று நாம் கொள்ளக்கூடாது. அதன் தோற்றம் உறவு ஏற்படும்போதே நிகழ்வதாகும்.[23] வேறுவகையாகச் சொன்னால், தற்செயலாகவோ எதிர்பாராததாகவோ உள்ள ஸம்யோகத்தைப் போலன்றி ஒருபுடையாக இருப்பினும் ஸமவாயம் கட்டாயமானது. எடுத்துக்காட்டாக, செந்நிறத்தின் இருப்பிற்கு ரோஜா தேவைப்படு கிறது ; ஆயின் இக்கொள்கை படி நொடிப்பொழுதேயாயினும் ரோஜா செந்நிறத்துடன் உறவின்றியிருக்கமுடியும்.[24] ஆகையால், ஸமவா யத்தைப் புற உறவு என நாம் கூறும்போது அது ஸம்யோகத்தைப் போல உறவுறும் இருபொருள்களும் சார்பில்லாமல் இருக்கக்கூடியவை என்னும் பொருளிலன்று; ஒரு பொருள்மட்டும் அவ்வாறு இருக்கக் கூடும் என்னும் பொருளில் மட்டுமே.[25]

அபாவம் (இன்மை—Abhāva—'Negation') : இது பின்னர் சேர்க்கப்பட்டது. இந்தத் தர்சனத்தின் காட்சிப்பொருளியலான முற்கோளை (realistic hypothesis) முழுவதும் ஆராய்ந்ததின் விளைவு.

[23] Jātaḥ sambaddhaśca ityekaḥ kālaḥ : NV. II. i. 33.

[24] Cf. TSD. pp. 4 and 7 : Utpannam dravyam kṣaṇam aguṇam akriyākam ca tiṣṭhati.

[25] For a further discussion of this topic : see Proceedings of the Indian Philosophical Congress, Vol. iii. pp. 159-66.

அறிவு அனைத்தும் தனக்குப் புறமானதொன்றைச் சுட்டுவதாயின் இன்மைபற்றிய அறிவும் அவ்வாறே செய்வதாயும் அத்தகைய அறிவுக்கு வேருக ஒன்றிருப்பதை உணர்த்துவதாயும் இருக்க வேண்டும். உடன்பாட்டுத் துறையில் இருப்பதுபோல இதிலும் அறியப்படுவதற்கு வேருக அறிவு இருக்கவேண்டும்.[26] வேறுவகையாகச் சொன்னுல், ஒரு பொருளின் இன்மையும் அதன் இன்மை பற்றிய அறிவும் ஒன்ருகா எனினும், அபாவம் என்பது ஏதோ ஒன்று ஏதாவதோரிடத்தில் இல்லை என்பதாகக் கொள்ள வேண்டுமே யன்றி முழு இன்மையாகக் (Sūnya) கொள்ளக்கூடாது. முழு இன்மை என்பது நினைக்க முடியாதது அல்லது பொய்க் கருத்து (pseudo-idea) என நியாய-வைசேஷிகம் ஒதுக்கிவிடுகிறது. ஓர் அறையிலோ மேஜை மீதோ குடமோ ஆடையோ இல்லையெனக் கூறலாம். ஆனுல் இன்மை என்பதைப்பற்றியே (negation itself) ஒருபோதும் பேச முடியாது. எனவே இச்சொற்பொருள் வகையைப்பற்றிய கருத்து பிறவற்றைப்போலன்றிச் சார்புடையதாகும். உண்மையில் இது, 'தாமரை நீலம் அன்று' என்பதின் பயனிலைக்கு இணையானது; இந்த அளவிற்கு, இந்தத் தர்சனத்தில் 'சொற்பொருள்வகை' என்பதற்குள்ள பொருளுக்கு விலக்கானது. இன்மையில் நான்குவகைகள் கூறப்படுகின்றன. முதலாவது குடத்தைச் செய்வதற்கு முன், அதாவது மண்மட்டுமே அல்லது அதன் இருபகுதிகளே (கபாலங்கள்) மட்டுமே இருப்பது, 'காரியத் தோற்றத்திற்கு முன் இன்மை' அல்லது 'முன் இன்மை' ('antecedent non-existence' or 'prior negation'—prāgabhāva) ஆகும். இவ்வகையான இன்மை தொடக்கமற்றது ஆயின் குறிப்பிட்ட பொருள் உண்டாக்கப்பட்டவுடன் முடிவடைகிறது. குடம் உடைந்து அதன் ஓடுகள் மட்டுமே எஞ்சி நிற்கும் போது, 'பின் இன்மை' அல்லது அழிவுபாட்டு இன்மை ('subsequent non-existence' or 'posterior negation'—dhvaṁsābhāva) உளது. இதற்குத் தொடக்கம் உண்டு; ஆயின் அழிந்த அந்தக் குடமே மீண்டும் உண்டாகாதாகையால், இவ்வின்மைக்கு முடிவு இல்லை. இவ்விரு இன்மைகளும் முறையே மண்ணையும் குடத்தின் உடைந்த ஓடுகளையும் பற்றியன. ஆயின் அவற்ருேடு ஒருமைப்பாடு உடையவை அல்ல என்பதைக் குறிப்பிடவேண்டும். 'நிலத்தில் குடமில்லை' என்றபோது மூன்ருவது வகையான 'முழுவதும் இன்மை' அல்லது 'முற்றும் இன்மை' ('absolute or total negation'—atyantābhāva) உளது. உண்மையில் இது காலத்தைப் பற்றிய

[26] பின்வருவதை ஒப்பிடுக: '"ஸாக்ரடிஸ் (இப்போது) உயிரோடில்லை" என்பதற்குப் புறவயமான உண்மையொன்று அடிப்படையாக இருக்கவேண்டும். இது எதிர்மறை உண்மை (negative fact) ஆகும். பொருளுக்கு இணங்கக் கருத்து இருக்கவேண்டும் என்னும் கொள்கை (correspondence theory of truth) விளக்கம் தருவதாயிருக்கவேண்டுமெனின் "எதிர்மறை மெய்ம்மைகள்" கட்டாயம் ஏற்கப்படவேண்டும்'—Bertrand Russell.

தாயினும் இந்தத் தர்சனத்திற்குரியனவும் இங்கே விளக்கத் தேவை யிராதனவுமான சில காரணங்களால் என்றுமுளதாகக் (eternal) கருதப் படுகிறது. நான்காம் வகை இன்மை 'ஒன்றினொன்றின்மை' ('mutual negation—anyonyābhāva)' ஆகும். இது பொருள்களுக் குள்ள வேற்றுமை (bheda) என்பதற்கு வேறு பெயரே ஆகும்— எடுத்துக்காட்டு, தனித்தன்மையுடைய இரு பொருள்களைப் பற்றிய 'குடம் ஆடையன்று', 'A' என்பது 'B' அன்று' என்னும் தீர்ப்புக்கள். முற்றொருமை நியதியினால் (law of identity) இது என்றுமுளது என்பது கட்டாயம் பெறப்படும்.

முதல் நான்கு திரவ்யங்களும் அணுக்களாகவும் அவற்றிலிருந்து உண்டாகும் தனிப்பட்ட பொருள்களாகவும் இரு வகையான உருவ முடையவை என்று முன் பார்த்தோம். பின்னவை எவ்வாறு பெறப் படுகின்றன? இதற்கு விடை நியாய-வைசேஷிக அணுக் கொள்கையில் உளது. முதன்மை வாய்ந்த செய்தி யாதெனில், ஜைனக் கொள்கையைப் போலிராது (முதல் பாகம், பக்கம் 178) இந்தக் கொள்கைப்படி, ஜடத்தின் முடிநிலைப் பகுதிகளுக்குள் பண்பு இயலான வேற்றுமை உள்ளபடியால் ஏதாவதொரு தனிமத்தின் விளைவுகளே ஏற்படக் கூடும். பொருள்கள் உண்டாவதற்கு ஒரு தனிமத்திற்கு மேற் பட்டவையும் சேரலாம் என்று பொதுவாகக் கருதப்படுகிறது என்பதில் ஐயமில்லை. ஆனால் நியாய-வைசேஷிகத்தின்படி இவ்வாறு கருதுவது தவறு. எடுத்துக்காட்டாக, நீர்போன்ற பிற தனிமங்களும் மனித உடலில் காணப்படுகின்றன வெனினும் தனிமம் என்பதன் சரியான பொருளில் பார்த்தால் அது அவற்றின் விளைவுமாக இராது, பிருத்வீ அணுக்களின் விளைவாக மட்டுமே உளது. ஸமவாயம் பற்றிய கருத்துக்கு அடிப்படையாக இருப்பது திரவ்யங்கள் சேரும் வகையில் வேற்றுமை இருக்கிறது என்னும் நம்பிக்கையாகும். புதிய விளைவை உண்டாக்குவதற்காக ஒரே வகையைச் சேர்ந்த திரவ்யங்கள் சேரும் போது, ஸமவாயத்தைப் போல ஸம்யோகமும் உளது; இதற்கு மாறாக இத்தகைய விளைவொன்றுமிராது வெறும் சேர்க்கையே (aggregate) இருந்தால் ஒன்று சேரும் திரவ்யங்கள் ஒரேவகையைச் சார்ந்தவையோ — வெவ்வேறானவையோ — எப்படியிருப்பினும் ஸம் யோகம் மட்டும் உளது. எது புதிது என்று தீர்மானிப்பதில் இந்தத் தர்சனம் பொது அறிவு நோக்கை (pratiti) மட்டுமே துணையாகக் கொள்கிறது. நாம் எதிர் பார்க்கக்கூடியதைப்போல சேர்க்கையும் (aggregation), விளைவும் (production), பொறி இயல் வகையான சேர்க்கையையும் (mechanical combination), உயிருளியின் வளர்ச்சி யையும் ஒத்தவையாயில்லை. ஏனெனில், விதையிலிருந்து மரம் வளர்வதையே போன்று பொறிஇயல் வகையில் உண்டாக்கப்படும் ஆடையும் ஸமவாயத்தை உள்ளிட்டதாக உளது என நியாய-வைசே ஷிகம் விளக்கம் கூறுகிறது. ஆடை நெய்யும்போது நூல் இழைகள்

ஒன்று சேர்கின்றன; சேர்க்கப்பெற்ற நூல் இழைகளுக்கு மேலாக (over and above) ஆடை புதிதாக உண்டாகிறது. புதிய இவ்விளைவே நூலிழைகளோடு ஸமவாயத் தொடர்பு கொள்வது. ஆனால், நூல் உருண்டையில், புதிய விளைவு எனப் பொதுவாகக் கொள்ளும்வகையில் ஒன்றும் ஏற்படாததால் ஸம்யோகம் மட்டுமே உளது. பொது அனுபவத்தில் காணப்பெறும் ஜடப் பொருள்கள் அனைத்தும் இவ்வகையில் உண்டாக்கப்படுவதாகக் கருதப்படுகின்றன. அவை புதிதாகக் கொள்ளத் தக்கவை. முன்னரே உள்ளவற்றுடன் புதிய பொருள்கள் சேரக்கூடும் என்னும் கருத்தை உணர்த்தும் காரண-காரியம்பற்றிய இக்கொள்கை ஆரம்பவாதம் ('புதியதன் படைப்பு என்னும் கொள்கை' —'doctrine of new creation') எனப்படும். முன்னர் இராத காரியம் பின்னர் உண்டாகிறது என்று கொள்வதால் இது, அஸத் காரிய வாதம் ('இல்லாத காரியம் பற்றிய கொள்கை'—'doctrine of non-existent effect') எனவும் பெயர் பெறும். இதனால் காரியம் காரணத்தையின்றி யமையும் என்பது பொருளன்று. பொருளில் (substance) பண்பு இருப்பதைப்போல காரியம் அதன் உபாதான காரணத்தில் உள்ளார்ந்திருக்கிறது. இரண்டாவதாக, இக்கொள்கையைப் பற்றி நாம் குறிப்பிடவேண்டுவது இத்தகைய விளைவுகளெல்லாம் நிலையற்றவை என்பது[27]. அதாவது, அஸத்காரிய வாதத்தின்படி, இல்லாதது உண்டாகிறது என்பது மட்டுமன்று; ஆனால், இருக்கிற விளைவு, விரைவாகவோ பொறுத்தோ இல்லாது போகுமென்பதுமாம். பௌத்தத்திற்கு மாறாக, இங்கே ஒரு விளைவு, தோற்றம், நிலைபேறு ஆகிய இரு நொடிகளுக்குக்[28] குறைவாக நிலைத்திருக்கமுடியாது—அதாவது, உண்டாக்கப்பட்ட பிறகு குறைந்த அளவு மூன்று நொடிகளாவது, இருந்துதான் பின்னர் மறைய முடியும் என்று கூறப்படுகிறது. இறுதியாக, இத்தகைய விளைவுகளெல்லாம் கட்டாயமாக இரண்டு அல்லது இரண்டிற்கு மேற்பட்ட திரவ்யங்களில் தங்கியுள்ளன. உண்டாக்கப்பட்ட பொருள்கள் அனைத்தும் காலத்திலும் இடத்திலும் மட்டுமின்றி திரவ்யங்களிலும் தங்கியுள்ளன என இங்கே வற்புறுத்தப் பெறுவது குறிப்பிடத்தக்கதாகும். உண்டாக்கப் பெற்றாலும் சரி, பெறவில்லையெனினும் சரி, குணங்களும் கர்மாக்களும் கூட இவ்வாறிருத்தல் இயற்கை என்பதை நாம் நினைவுகொள்வோமாயின், உண்டாக்கப்பட்ட விளைவான உலகம் நிலைபேறுடைய திரவ்யங்களை முற்றும் சார்ந்துள்ளது என்று காண்போம். 'தோற்றங்கள்' ('phenomena') என்னும் சொல்லுக்கு இந்தத் தர்சனத்தில் இடம் இல்லை; ஆனால் இச்சொல்லை நாம் வழங்கக் கூடுமெனின் நிலைபேறான திரவ்யங்களை அனைத்தாம் தோற்

[27] Utpannam nirudhyate: NSB. i, 29.

[28] இக்குறை, பிற சொற்பொருள் வகைகளைச் சார்ந்தும் உண்டாக்கப் பெறுபவையுமானவற்றிற்கும் உண்டு. எடுத்துக்காட்டாக ஞானம் இரு நொடிகளே நீடித்திருக்கிறது. (SM. p. 425).

றங்களுக்கும், நிலைக்களமாகச் சொல்லலாம். இவ்வாருகப் பிரபஞ்சம் (1) முதல் நிலை (primary), (2) வழிநிலை (derivative) என இருவகை திரவ்யங்களாலானது. முதல் நிலையைச் சேர்ந்தவை, பலவகையான அணுக்கள், அகங்கள் (selves) போன்ற பிற திரவ்யங்கள், பொதுமைகள் (universals) போன்றவை—இவை ஒருபோதும் உண்டாக்கப்பட்டதுமில்லை, ஒருபோதும் அழிக்கப்படுவதுமில்லை; வழிநிலையானவை முதல் நிலையானவற்றைச் சார்ந்துள்ளவை—அதாவது பொதுவாக நமக்குத் தெரிந்த உலகம். மாறுதல்பற்றி அனைவர்க்கும் தெரிந்த சிக்கலையும் இக்கொள்கை விளக்க முயல்கிறது என்பதை இங்கே குறிப்பிடலாம். ஒரு பொருளின் ஒருமைத் தன்மையில் தொடர்ச்சியான மாறுபாடுகள் என்னும் பொருளில் மாறுதல் ஒன்றும் உண்மையில் இல்லை என்பதே இக்கொள்கை தரும் விடை. ஒருபோதும் மாறுதலே அடையாத சில பொருள்கள் உள; இவற்றினின்றும் விளையும் நிலைபேறற்ற பொருள்களே மாறுதலைப் பற்றிய நம் கருத்தை விளக்குகின்றன. இவ்விடை நாம் இதுவரை பார்த்த இரு விடைகளினின்றும் வேறுபடுகிறது—அவையாவன: மாறுதல் முழுத்தன்மையுடையது (total), எப்போதும் நிகழ்வது (perpetual) என்று பௌத்தர்கள் கூறுவது (பக்கம் 39); நிலைபேறுள்ள பொருளில் நிகழ்வது என்று ஜைனர்கள் கூறுவது (முதல்பாகம், பக்கம் 178.)[29]

காணக்கூடிய ஜடப் பொருள்களைப் பகுக்க முடியுமெனத் தெரிந்ததைக் கொண்டு அணுக்கள் உண்டென்பது பெறப்படும்—பொருள்கள் அனைத்தையும் ஒத்தவகையில் வரையறையின்றி பகுக்க முடியுமெனின் அவற்றின் பரப்பு அளவில் (magnitude) காணப் பெறும் மாறுபாடுகளை விளக்குவது அரிதாகுமாதலின், பகுப்பதற்கு ஏதாவதொரு நிலையில் முடிவிருக்க வேண்டும். ஜடப் பிரபஞ்சத்தில் நிலைபேறற்றுள்ள அனைத்திற்கும் தனக்கொருகாரணமில்லாக் காரணமாய் (uncaused cause) இருப்பவை இச்செய்முறையின் இறுதிநிலையில் உள்ள அணுக்கள். அவை எளியவை, பகுதிகளற்றவை; அவற்றின் பரப்பு மிகச் சிறியதாதலின் அவற்றின் இருப்பு ஆகாசத்தின் பரந்த தன்மைக்குத் தடையாயிருப்பதில்லை. அவற்றிற்கு உள்ளுமில்லை, புறமுமில்லை. நால்வகைகளுள் ஒவ்வொன்றிலும் அவற்றின் எண்ணிக்கை வரையறையற்றது; பொருள்கள் தோன்றுமுறை பின்வருமாறு: எடுத்துக்காட்டாக, இரு மண் அணுக்கள் சேரும்போது விளைகின்ற இரட்டையணு (dvyaṇuka) அவற்றைச் சேர்ந்த ஒவ்வொரு அணுவையும்போல அளவில் மிக நுண்ணிய (aṇu) தாயிருப்பதால் புலனுக்கு அப்பாற்பட்டது. இரட்டையணு மும்மூன்று[30] தம்முள் தக்கவாறு சேர்ந்து மும்மையணு (tryaṇuka) ஆகின்றது. இது நாம் வெயிந்

[29] Kṣaṇa - bhaṅga - pariṇāmayoḥ nirāsāt: Upaskāra, VII. ii. 0

[30] இதைப்பற்றி வேறு கருத்துக்களும் உண்டு.

கதிரில் மிதக்கக் காணுவதான மிகக் குறைந்த அளவான உருப்படி. இதன் அளவு வரையறைக்குட்பட்டது. வரையறையுடைய பிற பொருள்களனைத்தும் இத்தகைய மும்மையணுக்களால் ஆனவை. அணுக்களின் மிகச் சிறிய அளவினால் மும்மையணுக்களின் வரையறை எவ்வாறு எழுகிறது என்னும் கேள்விக்கு விடை, அது பொதுவாகப் பொருள்களை அமைக்கிற அணுக்களின் அளவைப் பொறுத்திராமல் அவற்றின் எண்ணிக்கையைப் பொறுத்துள்ளது என்பதாகும். இவ் விளக்கம் தெளிவாயிராததால் பிற கொள்கையினர் இதன் குறையை மிக வன்மையாக எடுத்துரைத்துள்ளனர்.[81] இரட்டையணுக்கள் முதலாக ஜடப் பொருள்கள் உண்டாகும்போது அவற்றின் பண்புகளும் உண்டாகின்றன. இவற்றின் தன்மை முறையே இவற்றின் காரணங்களாக உள்ள திரவ்யங்களைப் பொறுத்துளது. இவ்வாறு, ஆடையின் வெண்மை அவ்வாடையில் நெய்யப்பட்டுள்ள நூல்களின் வெண்மையினின்றும் விளைகிறது. ஆடையின் வெண்மை ஆடையினின்றும் வேறானது என்பது மட்டுமன்று. இவ்வாறே அவ்வெண்மை நூல்களின் வெண்மைக்கும் வேறானதால் பல்வகையான வெண்மைகள் உள்ளன. முன்பே நாம் சுட்டிக்காட்டியது போல அவை, வெண்மை (śuklatva) என்னும் பொதுமையின் தனிப்பட்ட எடுத்துக்காட்டுகளாக உள்ளன. காரியமாக உள்ள பொருள்களைக் கொண்ட உலகின் மற்றும் ஒரே கூறாக உள்ளது கர்மா. இதிலும், ஒவ்வொரு வகையிலும் தனியாகப் பல இருப்பதால், (எடுத்துக்காட்டாக) பறத்தல் என்பது ஒன்றேயாயினும் ஒரு பறவை பறப்பது வேறொன்று பறப்பதாகாது. ஆக்கமுறைக்கு எதிரிடையாக உள்ள அழிப்பு முறையை (process of destruction) விளக்குவதில் இக்கொள்கையையுடைய பிற்காலத்தினர், முற்காலத்தினரின்றும் மாறுபடுகின்றனர்.[82] அதன் இருபகுதிகளும் (kapāla) அழிந்த ஒரு நொடிக்குப் பின் குடம் அழிகிறது என்பர் முற்காலத்தினர். இதற்கு விலக்காக உள்ளது ஒன்றுமட்டுமே—அதாவது, முதல்முதல் விளைவாக உள்ள இரட்டையணு. அதன் உபாதான காரணம் அழியாததாதலின், காரியத்தின் அழிவு அதனை உருவாக்கும் அணுக்களின் பிரிவினால் மட்டுமே ஏற்படுவதாக விளக்கம் கூறப்படுகிறது. ஆனால் இடைநேரம் எவ்வளவு குறைந்ததாயினும் உபாதான காரணம் அழிந்தபின் அதன் காரியம் எவ்வாறு நீடித்திருக்கக்கூடும் என்னும் குறைபாடு இக் கொள்கைக்கு உளது. இக்குறையை நீக்குவதற்காகவும் ஒரே வகையான விளக்கம் தருவதற்காகவும் பிற் காலத்தினர் யாண்டும் உபாதான காரணத்தின் பல பகுதிகள் பிரிவுறுவதே அழிவுக்குக் காரணம் என்கின்றனர். எனவே, உபாதான காரணம் அழிவது என்பது காரியத்தின் அழிவிற்குப் பின்னர்தான்.

[81] See e. g. Śaṁkara on VS. II. ii. 11.

[82] TSD. p. 10.

இக் கொள்கையைப் பற்றிப் பேசும்போது இந்தத் தர்சனத்தில் கடவுள் பற்றிய கருத்தைக் குறிப்பிடவேண்டும். இதுபற்றிய குறிப்புக்கள் இந்தத் தர்சனத்தில் இருக்கின்றன என்று உரையாசிரியர்கள் கூறினாலும், அவை அங்கே காணப்பெறவில்லை. கடவுளைப் பற்றிக் கௌதமர் தற்செயலாக மட்டுமே குறிப்பிடுகிறார். தொடக்கத்தில் நியாய தர்சனம் கடவுள் கொள்கை உடையதாயிருந்ததா என்பதைப் பற்றிச் சிலர் ஐயங் கொள்கின்றனர். பிரசஸ்தபாதர், வாத்ஸ்யாயனர் ஆகிய இருவருமே கடவுள் உண்டென்பதை ஏற்கின்றனர். பின்னர், இந்த நம்பிக்கை இக்கொள்கையின் உறுதியான பகுதியாக அமைகிறது.[83] எடுத்துக்காட்டாக, ஸ்ரீதரர் கடவுள் உண்டென்பதை மெய்ப்பிக்க முயலுகிறார் ; முன்னரே குறிப்பிட்டபடி இது பற்றிய கேள்வியையும் அதன் விடையையும் உதயனர் உயர் சிறப்புடையது என்னும் வகையில் விளக்குகிறார் என்று கருதப்படுகிறது. வரலாற்று முறையில் நிலைமை இவ்வாறிருக்க, அளவை முறைப்படி, உலகத் தோற்றத்தைத் தொடங்குவதற்காக இக்கொள்கையில் எல்லாம் வல்ல இறைவன் இருக்க வேண்டியதாகிறது.[84] இந்தத் தர்சனம் முதல் உருவானபோது இறைவன் உண்மை அதன் கட்டாயமான உட்கிடையாயிருந்ததென்பதைத் தெளிவாக விளக்கி, அதனை வெளிப்படுத்தியவர்களாக வாத்ஸ்யாயனரும் பிறரும் இருக்கக்கூடும். உண்டென ஏற்றுக்கொள்ளப்பெறும் கடவுள் ஆத்மா என்னும் வகையைச் சேர்ந்தவராகவும், தனி உயிர் அல்லது ஜீவாத்மாவினின்றும் வேறுபடுத்துவதற்காகப் பரமாத்மா என்றும் கூறப்படுகிறார். பிற ஆத்மாக்களைப்போல அவர் எங்கும் உள்ளவர், என்றுமுள்ளவர் ; ஆனால் உணர்வும் அதனுடன் தொடர்பையுடைய பண்புகளும் ஜீவாத்மாக்களுடன் விட்டும் விடாமலும் இருப்பன; அவை கடவுளுடன் எப்போதும் இருக்கின்றன. அவர் அறிவு என்றுமுளதென்பது மட்டுமன்று ; அது எல்லாவற்றைப் பற்றியதாகவும் நிறைவுடையதாகவும் உள்ளது. அவர் எதையும் விரும்பவும் இயற்றவும் இயலும்; ஆனால், ஜீவாத்மாவைப் போல் துன்பமோ மகிழ்ச்சியோ உடையவரல்லர். அவர் தீய விருப்பங்களும் பகைமையும் அற்றவர்.[85] பிரபஞ்சத்தின் காரணமாக அவர் கருதப்படுகிறார். காரண காரியத்தைப் பற்றி இத் தர்சனத்தின் கொள்கைப்படி பொருள்களின் சேர்க்கையே புதியவை தோன்றுவதற்குப் போதியவையாயினும் படைப்பு என்னும் சொல்லுக்கு முதல் நிலைப் பொருள்களின் தகுந்த சேர்க்கையை மட்டுமே பொருளாகக் கொள்ளவேண்டும். கடவுள் உலகத்தைப்

[83] NSB. IV. i. 21; PB. pp. 48-9.

[84] See Saṁkara: VS. II. ii. 12.

[85] NSB. pp. 200-1. வேதாந்தச் சார்புடைய பிற்கால விளக்குனர் சிலர் என்றும் இன்பமுடைமை என்பது கடவுளுக்கு இருப்பதாகக் கொள்கின்றனர், See Dinakariya on SM. p. 467.

படைப்பதுடன், அதனைக் காப்பதும் உரிய காலத்தில் அழிப்பதும் செய்கிறார். ஆனால், அழிப்பது அதனை மீண்டும் படைப்பதற்காகவே. இவையனைத்திற்கும் அடிப்படையாக இருப்பது உலக அரங்கில் அவ்வக்காலங்களில் வாழவேண்டிய உயிர்களின் பண்டைய கர்மாவாகும். ஈஸ்வரன் பற்றிய கருத்து இங்கு உளதா என்று கூறுவது அரிதாகிறது; ஆனால் தாமாக வேண்டியதை இயற்றுபவராகக் கருதப்படுவதால் ஆளுமை முழுவதும் விலக்கப்பட்டதுமாகாது. இந்தத் தர்சனத்தில் கடவுள் மனித உருவத்தில் கருதப்படவில்லை என்பதில் ஐயமில்லை; எனினும், ஆத்மா என்று கடவுள் குறிக்கப்படுவதால் மனித இயற்கையுடன் சிறிது உறவு இருப்பதாகவும் கொள்ள இடமுண்டு. வேதாந்தத்தில் ஸப்தப்பிரமாணத்தால் கடவுள் உண்மை நிலைநாட்டப் பெறுவதைப் போலன்றி இங்கே வழியளவையால் பெறப்படுகின்றது என்பதோர் சிறப்புக் கூறு. இவ்வகையில் அதன் பொதுவான அறிவுமுறைப் போக்கிற்கேற்ப பிறவற்றைப் போல இதிலும் அறிவுக்கு முதன்மை தரப்படுகிறது. இந்தத் தர்சனத்தின் சிறப்பு முற்கோள்களை (special postulates) அடிப்படையாகக்கொண்ட காரணங்களை விலக்கிப் பிறவற்றைப் பார்த்தால்[86] அவை பழக்கத்திற் கூறப்படுபவையாக உள்ளபடியால் அவற்றை நீண்ட நேரம் கருதத் தேவையில்லை. உதயனர் கூறியுள்ளவாறு அவற்றில் முதன்மையானவற்றை மட்டும் குறிப்பிடுவோம். அவையாவன: (1) பிரபஞ்சம் காரியமாகையால், பிற காரியங்களைப்போலத் தன்னை இயற்றுவாரொருவர் நிமித்த காரணன் (efficient cause) அல்லது படைப்போன் ஒருவனைக் காரணங்களுள் ஒன்றாகச் சுட்டுகின்றது படைப்போன் இத் தொழிலுக்குப் போதிய அறிவும் ஆற்றலும் உடையவனாக இருக்க வேண்டும்; (2) படைக்கப்பட்ட உலகில் காணப்படும் பௌதிக ஒழுங்குமுறை நெறியாளன் அல்லது சட்டம் வகுப்போன் ஒருவனை உணர்த்துகிறது; (3) பிரபஞ்சம் அறநெறிக்குட்பட்டதாதலின் தகுதிக்கேற்ப நீதி வழங்குவோன் ஒருவன் இருக்கவேண்டும். வழக்கத்திற்குச் சற்றே மாறான வேறொரு காரணத்தையும் குறிப்பிட வேண்டும். கடவுள் உண்மையை நிலைநாட்டுவதில் உதயனர் அதற்கு மாறான நிலைக்குத் தக்க சான்று இன்மையையும் முழுதும் பயன்படுத்திக்கொள்கிறார். தம் குஸுமாஞ்சலியின் ஐந்து அதிகாரங்களுள் ஒரு முழு அதிகாரத்தில் இதனை விளக்கி, எவ்வாறு கடவுள் இல்லை என்பதற்குப் பிரமாணங்களுள் ஒன்றேனும் பயன்படாது என்று காட்டுகிறார். இக் காரணம் வெறும் சொற்போரில் பயன்தரக்கூடியதாக மட்டுமே உளது என்பதில் ஐயம் இல்லை; ஆயினும், கடவுள் உண்மையை ஒருக்காலும் மெய்ப்பிக்கமுடியாது

[86] See for instance, Prof. Keith: op. cit. p. 268.

என்பதை வற்புறுத்துவோருக்கு எதிராக இவர் கூறும் காரணம் சற்றே வலிவுடையது என்பது மறுக்கமுடியாது.

இந்தத் தர்சனத்தில் 'காரணம்' என்பது பற்றிய கருத்தைச் சற்று பார்ப்போம். காரியத்திற்கு முன்னிற்பதாகக் காரணம் இருக்கவேண்டும்—அதாவது காரியத்திற்கு ஒரு நொடிக்குமுன் காரணம் இருக்கவேண்டும். மேலும் அது இன்றியமையாததாய் (நியதமாய்) முன்னிற்பதாக (niyata-pūrva-vṛtti) இருக்கவேண்டும். ஆயினும் யாதாயினும் ஒரு குறிப்பிட்ட நிகழ்ச்சியில் காரணங்களாகக் கருத முடியாத பலவற்றை உள்ளிட்டிருப்பதால் இவ்விலக்கணம் மிகைபடக் கூறுவதாகும். எவ்வாறெனில், ஒரு குடத்தைச் செய்யும்போது மண்ணின்மீது தண்டு (staff) படுவதால் ஓசையெழுகிறதாயினும் இவ்வோசையை எவ்வகையிலும் குடத்திற்குக் காரணமாகக் கொள்ள முடியாது. எனவே, இலக்கணத்தைக் கருக்காகச் சொல்வதற்காக அந்யதாஸித்தங்கள் (anyathā-siddhas) என்று வழங்கும் விலக்குகள் செய்யப்படுகின்றன. இத்தகைய விலக்குகளைச் செய்தபின் 'இன்றியமையாது முன்னிற்பது' ('invariable antecedent') என்பதற்குப் பொருந்த எது உளதோ அஃதே குறிப்பிட்ட காரியத்திற்குக் காரணமாம். இவ் விலக்குகள் ஐவகையாகக் கூறப்படுகின்றன; ஆயின், அவற்றின் வேற்றுமை தெளிவாகவும் திட்டமாகவும் இராமையால் அவ்வனைத்தையும் ஒரு தலைப்புக்குள் 'பொருட்டுக் கூறுகள்' ('conditional factors') என ஜே. எஸ். மில் (J. S. Mill) கூறுவதைப்போல அடக்கிவிடலாம். ஐவகையாகக் கூறப்படும் அந்யதா ஸித்தத்தின் பொதுத் தன்மையை உணர்த்த இரண்டொரு எடுத்துக்காட்டுகள் சாலும்: (1) காரணத்தின் பண்புகள் காரணங்கள் ஆகா; எடுத்துக்காட்டு, குடத்தைப்பற்றியவரை தண்டு வேண்டப்படினும் தண்டின் நிறம் காரணமாகாது. (2) காரணத்தின் காரணமும் காரணமாகாது. வழக்கமாகத் தரப்பெறும் எடுத்துக்காட்டு—குயவன் காரணமாயினும் குயவனின் தந்தை காரணமில்லை. இவை இன்றியமையாது முன்னிற்றல், முறையே தண்டு, குயவன் போன்ற பிறவற்றைச் சார்ந்திருப்பதால் இவை 'பொருட்டானவை' ('conditional') என்பது தெளிவு. காரிய நிகழ்ச்சிகளனைத்திற்கும் உபாதான காரணம் (material cause), நிமித்தகாரணம் (efficient cause) என இரு காரணங்கள் உளவெனப் பிற தர்சனங்கள் கொள்கின்றன. ஆயின் நிமித்த காரணத்தைப் பிற தர்சனங்கள் கருதும் வகையிலேயே கொண்டாலும், திரவ்யம் (substance) பண்புகளுக்கு வேறானது என்னும் கருத்திற்கேற்ப ஸமவாயி (samavāyi), அஸமவாயி (asamavāyi) என இரு வகையாக உபாதான காரணம் கொள்ளப்படுகிறது. ஸமவாயி காரணம் என்பது யாண்டும் திரவ்யமாகும்; அஸமவாயி என்பது குணம் அல்லது கர்மா. ஆக காரிய நிகழ்ச்சிக்கு இரண்டைமட்டுமே கொள்ளாது நியாய-வைசேஷி

கம் மூன்று காரணங்களைக் கொள்கிறது. ஆடையை யெடுத்துக் கொண்டால் திரவ்யமான (நூல்) இழைகள் ஸமவாயி காரணம்; குணம் என்று கூறத்தக்கதான அவற்றின் சேர்க்கை அஸமவாயி காரணம். ஆடையின் வெண்மையை எடுத்துக்கொண்டால் ஆடை நெய்த ஒரு நொடிக்குப் பின் வெண்மை உண்டாவதாக நம்பப் படுவதால் ஆடையே முதல் வகைக் காரணம்; இழைகளின் வெண்மை இரண்டாம் வகையது. காரிய மின்மைக்கு (negative effect) இவை இரண்டும் தேவையில்லை. நிமித்த காரணமே போதியதாகும். எடுத்துக்காட்டு, குடத்தை உடைப்பதற்குத் தடி.

இனி இரு தர்சனங்களையும் தனித்தனியாக எடுத்துக் கொண்டு அவற்றின் பொது நோக்கில் உள்ள முதன்மை வாய்ந்த வேற்றுமை யைப் பார்ப்போம். வைசேஷிக தர்சனம் உலகை உண்மை இயல் நோக்கில் (ontological standpoint) காண்கிறது; நியாய தர்சனம் அறிவு அளவை இயல் நோக்கில் (epistemological standpoint) பார்க் கிறது. இரு தர்சனங்களிலும் ஏற்றுக் கொள்ளப்படும் சொற்பொருள் வகைகளின் (categories) தன்மையில் இது தெளிவாகக் காணப் படுகிறது. வைசேஷிகத்தின் ஏழு சொற் பொருள் வகைகளை முன்னரே விளக்கினோம். நியாய தர்சனம் பதினாறு சொற்பொருள் வகைகளை ஏற்கிறது; வைசேஷிகத்தின் ஏழு சொற்பொருள் வகைகளும் இப் பதினாறுள் இரண்டாவதான பிரமேயம் (prameya) அல்லது 'அறியப்படுவது' என்பதனுள் சேர்க்கப்படுகின்றன. பிரமாணம் என்பது முதல் சொற்பொருள் வகை. பிரமாணம், பிரமேயம் என்னும் இவ் விரண்டும் நியாயத்தின் தனிப்பட்ட நோக்கை விளக்கப் போதியவையாம். பொருள்களைப்பற்றி இராமல் அவை எவ்வாறு அறியப்படுகின்றன அல்லது காட்டப் பெறுகின்றன என்பதைப் பற்றியது இந் நோக்கு. இதனால் பொருள்களின் தனிப்பட்ட இருப்பில் நியாயத்தில் ஐயம் உளதென்பது பொருளன்று. தனக்கு இணையான வைசேஷிகத்தைப் போலவே அவற்றின் தனிப்பட்ட இருப்பை அது உடனே ஏற்கிறது; ஆயின் அறிதலில் எளிதாகத் தவறிவிடக் கூடுமாதலால் சரியாக சிந்திப்பதைப் பற்றிய நியதிகளை அது ஆராய்கிறது. உண்மையைக் கண்டுபிடிப்பதற்கோ அதனை அறிவுக்கு முரணான தாக்குதல்களி னின்றும் காப்பதற்கோ உதவியாயுள்ள எஞ்சிய பதினான்கு சொற் பொருள் வகைகளின் தன்மையிலிருந்து இது மேலும் தெளிவா கிறது.[87] இவ்வாறு, முதலில் மெய்ம்மையாம் வயலை வென்று, அதனைத் தவறு, போலியுரைகள் (sophistry) இவற்றினின்றும்

[87] அவையாவன: ஸம்ஸயம் (ஐயம்), ப்ரயோஜனம் (பயன்), த்ருஷ்டாந்தம் (எடுத்துக்காட்டு), ஸித்தாந்தம் (பெறப்பட்ட முடிபு), அவயவம் (முக்கூற்று முடிவின் உறுப்பு), தர்க்கம் (மறுப்பு), நிர்ணயம் (உறுதிப்பாடு), வாதம் (வழக்கு), ஜல்பம் (அழிவழக்கு), விதண்டை (இடக்கு), ஹேத்வாபாஸம் (ஏதுப்பிழை), சலம் (புரட்டு), ஜாதி (விடைப்போலி), நிக்ரஹஸ்தானம் (தோல்வியுரை).

காப்பதற்காகத் தருக்கமுறை என்னும் வேலியிடுவது நியாயத்தின் நோக்கமாகிறது.[38] ஆகையால் நியாயம் என்பது வெறும் அளவை இயல் மட்டுமன்று; சொற்போர் கலைக்கு அடிப்படையான கொள்கையாகவுமுள்ளது. அளவை இயல் பகுதியில் முதலில் தர்க்க யுக்திகள் பெருகியிருந்ததாகத் தோன்றுகிறது. ஆயின், காலப் போக்கில் இந்தச் சுமை பெரிதும் நீக்கப்பெற்ற பிறகு, அளவை இயல் பகுதி முதுவதும் முதன்மை பெற்றது. பாஸர்வஜ்ஞரின் (Bhāsarvajña) நியாய ஸாரம் போன்ற நூல்கள், காட்சி (perception), வழியளவை (inference), உரை (verbal testimony), ஒப்புமை (upamāna) என்னும் நான்காகத் தாம் இயம்பும் பொருளைப் புதிய முறையில் வகைப்படுத்துவது இம்மாறுதலை நன்கு காட்டுவதாகும். வாத வித்தை (vāda-vidyā) என்னும் தன் கூறுகளைப் பெரிதும் நீக்கி, நியாயம் கங்கேசரின் தத்வ-சிந்தாமணியில் (Tattva-cintāmaṇi) முதன்மையாகப் பிரமாண சாஸ்திரமாக முழுவதும் மாறிவிடுகிறது. தொடக்கத்திலிருந்து நியாயம் அறிவு அளவை இயல் நோக்கைக் கொண்டிருப்பது இவ்வாறு வற்புறுத்தப் பெறுகிறது; கௌதமரின் தர்க்க இயலான திட்டம் எஞ்சியுள்ள அளவில் இந் நோக்கத்திற்கு அடங்கியதாகிறது.

II

இந்தியாவில் மெய்யுணர்வியலினின்றும் உள இயல் பிரிவதில் ஒருபோதும் வெற்றி பெற்றதில்லை என்று முன்பு பார்த்தோம். எனவே, ஒவ்வொரு மெய்யுணர்வுத் திட்டத்திலும் உள்ள உள இயல் அத் திட்டத்தின் அடிப்படைத் தத்துவத்தின் வண்ணமாக அமைகிறது. நிலைபேறுள்ள அகம் இருப்பதாக நியாய—வைசேஷிகம் நம்புகிறது; வாழ்க்கையின் அனைத்தாம் செயல்களுக்கும் அடிப்படையாக[39] அது விவரிக்கும் உணர்வினை (consciousness) இவ்வகத்திற்கு இருக்கக் கூடிய பண்புகளில் ஒன்றாகக் கொள்கிறது. இதனுடன் அகத்திற்கு இருக்கக் கூடியவையான ஐந்து தனிப் பண்புகள் உள இயல் தொடர்புடையன. அவையாவன: விருப்பு (rāga), வெறுப்பு (dveṣa), மகிழ்ச்சி (sukha), துன்பம் (duḥkha), முயற்சி (yatna). இந்த ஆறு பண்புகளுள் ஞானமும் யத்நமும் அறிவு நிலைக்கும் இயற்றி நிலைக்கும் ஒப்பானவை; எஞ்சிய நான்கும் இப்போது உள்ளத்தின் உணர்ச்சி நிலை (affective side) என்று சொல்வதைப் பெரும்பாலும் ஒத்தவை. விருப்பும் வெறுப்பும் முறையே மகிழ்ச்சி, துன்பம் ஆயவற்றின் விளைவு. நமக்கு மகிழ்ச்சி தரும் பொருள்களை விரும்புகிறோம்; துன்பத்தோடு தொடர்புள்ளவற்றை வெறுக்கிறோம். ஆனால் தற்கால உளஇயலில்

[38] NS. IV. ii. 50. ஸ்டாயிக் கொள்கையினரும் (Stoics) இதே உவமையைக் கையாண்டனர் என்பது குறிப்பிடத்தக்கது.

[39] TS. p. 21.

இம் மூன்று நிலைகளும் உண்மையில் தனிப்பட்டவையாகக் கருதப்படாமல் உள்ளம் ஒன்றெனக் கொள்ளப்படுகிறது; நியாய-வைசேஷிகத்திலோ இவற்றின் தனித்தன்மை முதன்மை வாய்ந்ததாகக் கருதப்படுகிறது. குறிப்பிட்ட நிகழ்ச்சியில் அறிவு, உணர்ச்சி, இயற்றி நிலைகள் என்னும் இம்மூன்று பண்புகளும் அகத்தில் குறிப்பிட்ட முறையில் வெளிப்படுவதாகக் கொள்ளப்படுகின்றன: முதலில் அறிவு; பின்னர் விருப்பம்; இறுதியாக இயற்றிநிலை.[40] ஒரு பொருள் நமக்குத் தேவையென அதனை விரும்புவதற்கு முன் அதை அறியவேண்டும்; தேவையை நிறைவு செய்தற்காகச் செயல்பட உறுதி கொள்கிறோம். உணர்ச்சி இவ்வகையில் அறிவிற்கும் இயற்றி நிலைக்கும் இடையே பாலமாக அமைகிறது. உணர்ச்சியையும் இயற்றி நிலையையும் பற்றி இந்தத் தர்சனத்தில் உளவியல் முறையில் முதன்மை வாய்ந்ததாக மிகுதியாய் ஒன்றுமில்லை அறஇயல் நிலையில் இவற்றைக் கருதுவதோடு இந்தத் தர்சனம் அமைவதால் அதைப் பற்றிப் பேசும்போது பிறகு பார்ப்போம். அறிவைப் பற்றிய உளவியலோ எனின், மிக நிறைவாகப் பேசப் பெறுகிறது. இதை விவரிப்பதற்கு முன், நுகர்ச்சிக்கும் (presentative cognition-anubhava) நினைவிற்கும் (representative cognition-smṛti) இடையிலுள்ள வேறுபாட்டைக் குறிப்பிடவேண்டும். பாவனை (bhāvanā) அல்லது ஸம்ஸ்காரம் (saṁskāra) என்று நுகர்ச்சி விட்டுச் செல்லும் சுவடு அல்லது உட்பதிவு கூறப்படுகிறது. இது, அகத்தில் நிலைபெற்று, மீண்டும் எழுப்பப்பெறும்போது முன்னர் அறிந்ததை நினைவு கொள்கிறது. அது ஸ்ம்ருதி அல்லது நினைவு எனப்பெறும். இத்தகைய பாவனை (bhāvanā) அகத்தின் ஏழாவது தனிப் பண்பாகும்.

நுகர்ச்சி அறிவைப் பொதுவாக வழிநிலை (mediate), நேர்நிலை (immediate) என இருவகையாகப் பகுக்கலாம். இரண்டிற்கும் கட்டாயமான கருவியாக மனம் தேவைப்படுகிறது. நேர்நிலை பிரத்யக்ஷம் எனப்பெறும் இதனைப் புலனுணர்ச்சிக்கும் (sensation) புலக்காட்சிக்கும் (perception) சமமாகக் கொள்ளலாம். வழியளவை அறிவைப் போன்ற முன்னையது பரோக்ஷம் (parokṣa) எனப்படும். இது காட்சியை (pratyakṣa) அடிப்படையாகக் கொண்டது. இதைப்பற்றி இப்பகுதியில் மேலும் குறிப்பிடத் தேவையில்லை. வேறு அறிவை வேண்டாது நிற்கும் அறிவு என்னும் பிரத்யக்ஷத்தின் இலக்கணம் காட்சியின் தலையான தன்மையின் அடிப்படையில் எழுவது. மலை தீயுடைத்து என்று முடிவு செய்வதற்கு முன்பு அங்கே புகையைப் பார்த்திருக்கவேண்டும். புகைக்கும் தீயிற்குமுள்ள தொகுப்புமுறை உறவைத் தெரிந்துகொண்டிருக்கவேண்டும். ஆனால், எடுத்துக்காட்டாக, நீல நிறத்தை அறிவதற்கு இத்தகைய முன்னறிவு தேவை

[40] Jānāti icchati yatate.

யில்லை. அதாவது, முதலாவதாக எழும் எண்ணங்கள் புலன்களால் தரப்பெற்றவை. காட்சியின் உள இயலைத் தெரிந்துகொள்வதற்கு வேறொரு இலக்கணம் இதைவிடப் பயனுள்ளது. அதன்படி காட்சி யறிவு பொறிக்கும் (indriya) பொருள்களுக்கும் ஏற்படும் உறவால் தோன்றுவது. காட்சியறிவுக்கு இத்தகைய உறவு ஒரு பொருட்டு (sole condition) அன்றெனினும் இவ்வுறவு அதன் சிறப்புக்கூறாக உளது. காட்சி எழுவது எங்ஙனம் என்பது பின் வருமாறு விளக்கப் பெறுகிறது : அகம் மனத்துடன் தொடர்புற, மனம் புலன்களுடன் தொடர்புற, புலன்கள் பொருளுடன் தொடர்புறுகின்றன. போதிய ஒளிபோன்ற புறப்பொருட்டுகள் நன்கு அமையின், காட்சி பிறக்கிறது.[41] தன் விருப்பமாகப் பொருளைக் காண்பதற்கே இவ் வர்ணனை பொருந்தும் என்பது வெளிப்படை. உறக்கத்திலிருந்து விழிப்பவன் தன்னைச் சுற்றியுள்ள பொருள்களைத் தற்செயலாகக் காண்பதில் இம்முறை இதற்கு மறுபுறமாக அமைகிறது.[42] பொறி (indriya) என்னும் சொல் வேறு தர்சனங்களில் காணப்படுவது போல அறிகருவிகள் ஐந்தை மட்டும் குறிப்பதாயிராமல் மனத்தையும் குறிக்கிறது. துன்பம், மகிழ்ச்சி, பசி முதலியவற்றை நுகர்வதற்குக் கருவியாயிருப்பது மனம். இவ்வாறு பிற புலன்களால் அறிவைப் பெறுவதற்குமட்டும் மனம் துணைசெய்வதன்று; சில அகநிலைகளைப் பற்றிய அறிவை நேரடியாகப் பெறுவதற்கும் அது அகத்திற்குத் துணை செய்கிறது. தனிப்பட்டதாகவும் முடிநிலையாகவுமுள்ள மனத்தைத் தவிர பிற புலன்கள் எல்லாம் தனிப்பட்ட பூதங்களினின்றும் பெறப்பட்டவையாக — (பௌதிகங்களாக) — தீ யணுக்களினின்றும் காட்சிப்புலனும், நீர் அணுக்களிலிருந்து சுவைப்புலனும், வளி அணுக்களிலிருந்து ஊறும், மண் அணுக்களினின்றும் நாற்றமும் இங்கே விளக்கப்பெறுகின்றன. செவிப்புலன் என்பது ஆகாசமே—ஆயின் அது காதினால் (karṇa-śaṣkuli) வரையறை செய்யப்பட்டதான ஆகாசம். புலனுக்கும் அது நுகரும் பொருளுக்கும் இடையே உறவின்றி அதன் தனிப்பட்ட ஆற்றலைச் சரிவர விளக்கமுடியாதாகையால் ஒத்தவையே ஒன்றையொன்று தாக்கக்கூடும் என்பது இவ் விளக்கத்தின் அடிப்படையாயுளது. தீ அணுக்களின் தனிப்பட்ட பண்பான நிறம் கட்புலன் ஒன்றனுக்கே உரியதாகையால் கண் மட்டுமே நிறத்தைப் பற்றமுடியும். நாம் முன்னரே குறிப்பிட்டபடி இவ் வகையாகத்தான் வழிநிலைப் பண்புகளின் (secondary qualities) புறவயத் தன்மையை இக்கொள்கை நிலைநிறுத்துகிறது.

பிரத்யக்ஷத்தால் நாம் அறியக்கூடிய பொருள்கள் எத்தகையவை? ஏழு சொற்பொருள் வகைகளுள் சில பண்புகளும் செயல்

[41] NSB, I. i. 4.

[42] NS II. i. 26.

களும் நேரடியாகவே பற்றப் பெறுகின்றன என்பதைத் தனிப்பட்ட முறையில் சொல்லத் தேவையில்லை. ஆனால் எஞ்சிய சொற்பொருள் வகையைச் சேர்ந்த பொருள்களில் எதையாவது பிரத்யக்ஷம் பற்று கிறதா? இதைப் பற்றிய சில புதுமையான கருத்துக்களை இத் தர்சனம் கொண்டுள்ளதால் அவற்றை இப்போது நாம் பார்க்கவேண்டும்: (1) பண்புகளைக் கண்ணுற்ற பின்னரே பொருள்கள் (substances) உய்த்துணரப் பெறுகின்றன அல்லது மறைமுகமாக அறியப் பெறுகின்றன என்று காட்சிப் பொருள் கொள்கையினர் (Realists) பொதுவாக நம்புகின்றனர். பொருள்களும் நேரடியாகவே அறியப்படு கின்றன என்று நியாய-வைசேஷிகம் கருதுகிறது. ஆனால் எல்லாப் புலன்களும் இவ்வாறு செய்யக்கூடியவை அல்ல. புறப்பொருள்களைக் கட்புலனும் தொடுபுலனும் மட்டுமே அறியக்கூடும்; அகம் போன்ற அகப்பொருள்களை (internal) அறிவது மனம். வேறு வகையாகச் சொன்னால், எல்லாப் பொறிகளும் புலனுணர்ச்சி உடையவை, அவற்றுள் சில புலனுணர்வும் உடையவை. (While all the indriyas can sense, some can perceive also). இக்கருத்தை அங்ஙனமே வைத்துக்கொள்ளாமல் பின்வரும் நுகர்வுகளைப் போன்றவற்றைக் கொண்டு அதனை வலியுறுத்தவும் முயற்சிகள் செய்யப்படுகின்றன: 'நான் பார்த்ததனை இப்போது தொடுகின்றேன்.' இங்கே இரு புலன் களும் பற்றுபவை தெளிவாக வேறானவை; ஆயின் ஒரே வகையாக இரு நொடிகளில் காணப்பெறும் அடிநிலைப்பொருள்களைக் குறிப்பதான ஒருமைப்பாடு அறியப் பெறுகிறது.[43] (2) நியாய-வைசேஷிகம் பொதுமைகளைத் (universals) தனிப்பட்ட உண்மை இயலான உருப் படிகளாகக் கருதுகிறது என்பதை முன் பகுதியில் பார்த்தோம். அவற் றைப் பற்றுவதும் அவற்றிற்கொத்த தனியன்களை (particulars) பற்றும் வழியை யொத்திருப்பதால் பின்னவை காணக்கூடியவையாயிருப்ப தால் முன்னவையும் காணக்கூடியவையே. அதாவது, சில பொதுமைகள் நேரடியாகப் பற்றப் பெறுகின்றன என்பதாம். ரோஜா சிவப்பு என்பதைக் கண்ணால் பார்க்கிறோம்; கட்பொறியைக் கொண்டே செந்நிறத்தின் பொதுச் செம்மையையும் (raktatva) காணமுடிகிறது. மேலும், தொடுபுலனைக்கொண்டு ஒரு விலங்கைப் பசுவென அறிவ தாக வைத்துக்கொள்வோம்; இந்தப் புலனே பசுத்தன்மை என்னும் பொதுமையைப்பற்றி (cowness-gotva) அறியவும் உதவுகிறது. (3) குணங்கள், கர்மாக்களுடன் திரவ்யங்கள், ஸாமான்யங்கள் என்பவற்றை மட்டும் நேரடியாக அறிகிறோம் என்பதன்று; இன்மை அல்லது அபாவமும் காணக்கூடிய பொருளைப் பற்றியதாயிருப்பின் காண்பதற்கு வேண்டிய பொறியைக் கொண்டே அறியலாகும். குடம் கண்ணுக்குப் புலனாகிறவாறு அதன் இன்மையும் அதே

[43] NSB. I. i. 30.

பொறியால் காணக்கூடியது.[44] ஆனால் அணுக்கள் புலன்களுக்கு அப்பாற்பட்டவையாதலின் அவற்றின் இன்மையைக் காணமுடியாது; அதனை உய்த்துணர வேண்டும் அல்லது வேறுவகையினால் அறிய வேண்டும். இத்தகைய பொருள்களின் இன்மையைப் பற்றுவதற்கு, முன்னர் விலக்கில்லாமல் அவற்றிற்குத் தொடர்புள்ள பொறிகள் தொழிற்படுவதே இக் கருத்திற்குக் காரணமாகக் கூறப்பெறுகிறது. எடுத்துக்காட்டாகக் கண்ணையோ அல்லது வேறு பொருத்தமான பொறியையோ பயன்படுத்தாமல், இந்த அறையில் நாற்காலி இல்லை என்று ஒருவரும் சொல்வதில்லை. இன்மையை அறிவதற்கெனத் தனியாக ஒரு பிரமாணத்தைக் கொள்ளும் மீமாம்ஸையை விளக்கும் போது இதனை மீண்டும் காண்போம்.

இவ்வகையான பிரத்யக்ஷம் லௌகிக (laukika) அல்லது சாதாரணமானது எனப்பெறும். கடந்தநிலைக் காட்சி (transcendental perception) அல்லது அலௌகிகப் பிரத்யக்ஷம் (alaukika-pratyakṣa) என வேறொரு வகையையும் இந்தத் தர்சனம் ஏற்கிறது. இது மூவகையானது: (1) பசுவைக் காணும்போது பசுத்தன்மையையும் அதே வகையில் காண்கிறோம் என்று முன்பு கூறினோம். பிரத்யக்ஷத்தின் எல்லை இதற்கு மேலும் பரந்துளது. பசுத்தன்மையின் பொதுமையைப் பற்றிய இவ்வறிவைக்கொண்டு நேரடியாக, ஆனால் கடந்தநிலை முறையில், முன்பு இருந்தவை, இப்போதிருப்பவை, இனி இருக்கக் கூடியவை ஆகிய தனிப் பசுக்கள் அனைத்தையும் இந்த இனத்தைச் சேர்ந்தவையாக நாம் பற்றக்கூடும் என்று சொல்லப்படுகிறது. தனியன்களை உண்டாக்கிய பொதுமையே காட்சிப் பொருளாகும் போது இத் தனியன்களைப் பற்றிய அறிவு அலௌகிகப் பிரத்யக்ஷம் எனப்படுகிறது. (2) தொலைவில் ரோஜாவைப் பார்க்கும்போது அதன் செம்மை, உருவம் முதலியவற்றை நேரடியாகப் பற்றுகிறோம்; அதன் மணத்தைப் பற்றி முன்னிகழ்ந்த நுகர்வின் உட்பதிவால் அதன் மணத்தையும் உணர்கிறோம். ஆனால் மலர் மிகத் தொலைவி லிருப்பதாக நாம் வைத்துக்கொண்டிருப்பதால், சாதாரணக் காட்சியால் ஏற்பட்டதாகக் கொள்வதில்லை. அலௌகிகப் பிரயக்ஷத்தில் இதுவும் ஒன்றாகக் கருதப்படுகிறது. காட்சிப் பொருள்கள் (percepts) சிறிதளவு தரப்பெற்றவையாகவும் (presentative) சிறிதளவு படி செய்பவையாயும் (representative) உள்ளன என்பதே இங்குள்ள உளவியல் உண்மை. (3) இறுதிவகை யோகப் பிரத்யக்ஷம் எனப் பெறும். இது, அணுக்கள், தர்மம் போன்ற பொறியிகந்த பொருள் களுடன் (supersensuous objects) மக்களை நேருக்குநேர் கொண்டு வருகிறது; இதனை அடைவது என்பது எவ்வளவு உடலியலாக உள்ளதோ அவ்வளவு உள இயலாகவும் உள்ள நீண்ட பயிற்சியால்

[44] Yenendriyeṇa yā vyaktiḥ gṛhyate tenaivendriyeṇa tajjātiḥ tadabhāvopi gṛhyate.

சித்திகளை வளர்ப்பது என்று பொருள்படும். பொறிகள் இதில் பங்கு கொள்வதில்லை யெனினும், இதன் வழியாக முழுவதும் தெளிவான பார்வை உண்டாவதாகக் கருதப்படுவதால் காட்சியென இது கூறப் பெறுகிறது.

இதுவரை ஸவிகல்பகப் பிரத்யக்ஷத்திற்கும் நிர்விகல்பகப் பிரத்யக்ஷத்திற்கும் உள்ள வேறுபாட்டை நாம் பார்க்கவில்லை. இக் கொள்கைப்படி காட்சி வழி அறிவனைத்தும் தீர்ப்பாகக் கூறத் தக்கதாம். தனித்த காட்சிப் பொருளாகத் தோன்றுவதும் தீர்ப் பாகவே உளது—யாதாயினும் ஒன்றினைப் பற்றி யாதாயினும் கூறப் படுவது; எடுத்துக்காட்டாக, 'குதிரை' என்பது 'குதிரைத் தன்மை என்னும் பண்பைப் பெற்ற பொருள்.' வேறுவகையாகச் சொன்னால் காட்சி என்பது நமக்கு நன்கு தெரிந்தபடி பல பகுதிகளைக் கொண்ட தன்மையுடைத்து. எனவே இது வரையறைப்பட்டது (ஸவிகல்பகம்) எனப்படும். இக்கொள்கையின் அணு இயலான நோக்கின்படி பல பகுதிகளைக் கொண்ட பொருள்களனைத்தும் கலப்பில்லாத தனிப் பொருள்களின் சேர்க்கையால் விளைவன என்று விளக்கப் பெறு கின்றன. பல பகுதிகளைக் கொண்ட ஸவிகல்பகமும் இவ்விதிக்குட் படுத்தப்படுகிறது. எவ்வகையிலும் பண்புகளைப் பெறாத தனிப்பட்ட பொருளைத் தருவதான தனிமையான அல்லது நிர்விகல்பக பிரத் யக்ஷத்தைக் கட்டாயமாக ஸவிகல்பகம் கொள்ளவேண்டியிருப்பதாக வைத்துக்கொள்ளப்படுகிறது [45]. இவ்வாறாக எப்போதாவது நாம் பசு வெண்மையானது என்று அறிந்தால், அதற்கு முன்னதாகப் பசுவை மட்டும், வெண்மையை மட்டும் இவற்றிற்குள்ள ஸமவாய உறவை மட்டும் கட்டாயம் பார்த்திருக்கவேண்டும் என்று வைத்துக் கொள்ளப்படுகிறது [46]. ஆகையால் 'திரட்சியாய் உள்ளதைப் பகுத் தறிவதாய்' இராது ஸவிகல்பகமானது தனித்தனியாய்த் தரப்பெற்ற அலகுகளை ஒன்று சேர்ப்பதாக உளது [47]. எனினும் தொடக்கநிலை அறிவான இது நாம் நேரடியாக அறிவதொன்றன்று என்பது ஒப்புக்கொள்ளப்படுகிறது; இது இக் கொள்கையின் அடிப்படையான முற்கோளிலிருந்து அளவை இயலாகப் பெறப்படுவதாகும். ஸவிகல் பகமோ உற்று நோக்குவதற்குப் பொருளாகவும் அகக்காட்சியில் தரப் பெறுவதாகவும் உளது. அது தோன்றும் சமயத்திலேயே அறியப்

[45] SM. p. 255.

[46] பௌத்தத்தில் உள்ளதைப்போல இங்கே நிர்விகல்பம் ஸ்வலக்ஷணத்திற்கு மட்டும் இருப்பதாக வரையறை செய்யப்படுவதில்லை. See p. 30 ante.

[47] இக்கொள்கையின் தற்கால விளக்கங்களில் தொடக்க நிலை அறிவு விசே ஷணம் அல்லது பண்புப் பகுதியைமட்டும் குறிப்பதாகக் கூறப்படுகிறது. Viśiṣṭa - jñānam viśeṣaṇa - jñāna - janyam (TSD. p. 30. Cf. SM. p. 253). ஆனால் பிற பகுதிகளைப்பற்றிய அறிவும் ஒரு காலத்தில் இன்றியமையாததாகக் கருதப்பட் டதாகத் தோன்றுகிறது. See NM. pp. 93 and 95.

படாது, அநுவ்யவஸாயம் (anuvyavasāya-'after knowledge'—பின் அறிவு') எனப்படும் இரண்டாவது அறிவில் அறியப்படுகிறது. முதலில் ஒரு பொருளைப் பார்க்கிறோம்; பின்னர், வேண்டுமானால், அகம் இப்பொருளைப்பற்றிய அறிவை உடையதாக அறிகிறோம். இது உள் காட்சி (inner perception) அல்லது தன்னுணர்வு (ஆகும்).

III

இக் கொள்கையின் சிறப்பியல்புகளுள் ஒன்று, உள்ளது யாதாயினும் அது அறியக்கூடியது என்னும் நம்பிக்கையாகும். அறிவுக்குப் புறம்பாக உள்பொருள் இருப்பதாகச் சாற்றுவதோடு அமையாது அப்பொருள் அறியக்கூடியது என்பதையும் இக் கொள்கை ஏற்றுக் கொள்கிறது. இக்கொள்கையின்படி யாதாயினும் ஒரு பொருள் அறியமுடியாதது என்று கூறுவது அப்பொருளின் இருப்பை மறுப்பதற்கு நிகராகக் கருதப்படுகிறது. இதன் நோக்கில், அறிவும் அறியக்கூடியதாகிறதால் ஞானம் என்பது பொருள்களைப் பற்றியதாக மட்டுமிராமல் தன்னைப்பற்றியதாகவும் உளது. ஆனால், இது முதன்மையாகப் பொருளைப் பற்றியதாக இருப்பதால் அறிவானையோ அறிவையோ அறிவதற்கு முன் நிகழ்கிறது. பின்னிரண்டும் சேர்ந்தும் பின்னர் தன்னுணர்வு அல்லது நுகர்வு பற்றிய கருத்தில் (anuvyavasāya) வெளிப்படுவதாகவும் இருக்கின்றன. இவ்வாறு புற உலகத்தின் இருப்பு தானாக இருக்கக்கூடியதாயினும், அதை அடைவதற்கு வழியாக அறிவு இன்றியமையாததாகிறது. இவ்வாறுதான் அளவை இயலான கேள்விகள் இக் கொள்கையில் கருதப்படுகின்றன. காட்சி, வழியளவை ஆகிய இரு பிரமாணங்களைமட்டும் பௌத்தத்தைப்போல வைசேஷிகம் ஏற்கிறது; உரையளவை (Śabda), ஒப்புமை (upamāna) ஆகிய இரண்டையும் இவற்றுடன் சேர்த்து ஏற்பதால் நியாயம் வைசேஷிகத்தினின்றும் மாறுபடுகிறது. இவற்றை வரிசையாகப் பார்ப்போம்:—

(1) காட்சி (pratyakṣa) :— அறிவின் வகையான இதன் உள இயலான தன்மையை முன்னரே பார்த்தோம். இதனை அளவை இயல் கோணத்திலிருந்துமட்டும் இங்கே பார்க்கவேண்டியதாகிறது. 'அறிவு யாங்கணும் தனக்கு அப்பாலுள்ள பொருளைச் சுட்டுகிறது' என்னும் முற்கோளின் பரப்பு நிர்விகல்பகத்தின் அளவிற்கு மட்டுப்படுத்தப்படுகிறது என்பது உணரவேண்டிய முதன்மையான செய்தியாகும். நிர்விகல்பகத்தில் நாம் உள்பொருளோடு நேராகத் தொடர்பு கொண்டு உடனடியான அறிவு பெறுவதால் அது தரும் செய்திகள் ஒருபோதும் தவறாக இருக்கமாட்டா. பிழையான நிர் விகல்பகம் என்பது முரண்மொழி ஆகும். எனினும், அதில் இவ்வாறு தரப்படும் இரண்டு அல்லது அவற்றிற்கு மேற்பட்ட

பொருள்களைத் தொடர்புபடுத்தும்போது, பிழை மெல்ல ஏற்படக் கூடும்; ஏனெனில் நாம் கருதும் பொருள்கள் அனைத்தும் தனித் தனியாக அங்கே இருப்பினும் அவற்றின் சேர்க்கை பற்றிய அறிவின் உள்ளீடு பொய்யாக இருக்கலாம். வேறு வகையாகச் சொன்னால், அளவை இயலுக்குப் பொருளாக இருப்பது தொகுப்புத் தன்மை உடைய தீர்ப்பு அல்லது ஸவிகல்பகமாகும். அறிவின் பொருளடக்க மான சேர்க்கைக்கு ஒத்ததாகப் புற உலகில் சேர்க்கை இருப்பின், மெய் (truth) உளதாகிறது; இன்றேல் பிழையாகிறது. ஆக, மஞ்சள் காமாலையினால் சங்கினை மஞ்சளாகப் பார்க்கும்போது (pīta—Sańkha), சங்கு, மஞ்சள் நிறம், ஸமவாய உறவு ஆகியவையெல்லாம் புற உலகின் மெய்ம்மைகளாய் நிர்விகல்பக நிலையில் தரப்படுகின்றன; ஆனால் புற உலகில் மஞ்சள் நிறம் சங்கிற்கு ஸமவாயத் தொடர்பின்றி இருக்க, அறிவில் அவ்வாறு இருப்பதாகத் தோன்றுகிறது. ஆகையால் அது பிழையாகிறது. சிவப்பு ரோஜாவை உள்ளபடியே அறியும் போது உளவியலானதும் உண்மையாக இருப்பதுமான இருவகை களும் உடன்படுகின்றன; ஆகையால், நாம் மெய்ம்மையைப் பெறுகிறோம். தீர்ப்பில் கலந்துள்ள மூன்று கூறுகளும் புறஉலகில் பிழையில் ஒரு முழுமையாகச் சேரவில்லை யெனினும் அவை அவ்வாறு இருப்பதாக நாம் காண்கிறோம். மெய்ம்மையில் அவை நம்மால் இவ்வாறு பார்க்கப்படுவனவாக மட்டுமிராமல் மெய்யாகவே அவை அவ்வாறு உள்ளன. வேறு எடுத்துக்காட்டுகளைப் பார்க்கும்போது விவரத்தைப் பற்றிய அளவில் பிழையைப்பற்றிய இவ்விளக்கத்தை மாற்றவேண்டும். மஞ்சள் நிறமான சங்கையோ செந்நிறப் பூவின் அருகில் சிவப்பாகத் தோன்றும் வெண்பளிங்கையோ பற்றிய வரையில் அவற்றை உருவாக்கும் பல கூறுகளும் சாதாரணமான அல்லது லௌகிகப் பொருளில் உள்ளத்திற்குத் தரப்படுகின்றன; ஆனால் வழக்கமாகத் தரப்பெறும் இப்பி-வெள்ளி (śukti-rajata) போன்ற பொய்க்காட்சிகளில் இவ்வாறில்லை. இங்கும் இக்கொள்கைப் படி எழுவாய்ப் பகுதி மட்டுமின்றி பயனிலைப் பகுதியும் 'தரப்படுகிறது'; ஆனால் தரப்படுவது அலௌகிக வகையைச் சேர்ந்தது—அதாவது, முன் நுகர்வின் உட்பதிவு ஒரு பொருளை மீண்டும் உள்ளத்திற்குத் தரும் இரண்டாவது வகையைச் சேர்ந்தது. வெள்ளி இங்கில்லை —ஆனால் வெறெங்கேயோ இருக்கிறது. அது கடையிலிருக்கிறது (āpaṇastha) என்று கூறப்படுகிறது. இத்தகையவற்றிலும் தரப்பட்ட பொருள் களைத் தவறாக இணைப்பதால்மட்டுமே பிழை ஏற்படுகிறது. இக் காரணம் போலியாகத் தோன்றலாம். ஆனால் பொய்யின் பொருளடக் கத்திற்கும் முழுவதும் புறவயமான அடிப்படை உண்டென்றும் முழுவதுமே இல்லாத பொருளை (asat) ஒருபோதும் அறியமுடியா தென்றும் கூறுவதே இதன் கருத்து. தவறான தீர்ப்பிற்கு எழுவா யாக உள்ள 'இது' என்பது மெய்யாகவே தரப்படுகிறது; பயனிலையும்

இருக்கிறது—ஆனல் இங்கில்லாமல் வேறெங்கோ இருக்கிறது. இல்லாதது பார்க்கப்படுகிறது (asatkhyāti) என்னும் மாத்யமிகக் கொள்கைக்கு நேர்மாருன இக் கொள்கை அன்யதாக்யாதி எனப் பெறும். பிழையில் காணப்பெறும் பொருந்தாமை பயனிலேபற்றியது என்பது இத் தொடரின் பொருள்.[48]

உள் பொருளோடு ஒத்திருப்பது மெய்ம்மையானல் அதனை எவ்வாறு அறியமுடியும் என்னும் கேள்வி எழலாம். அறிவிற்கு அப்பால் நாம் செல்லமுடியாதாகையால் ஒத்திருப்பதை நேரடியாகச் சரிபார்க்கமுடியாது என்பது வெளிப்படை. அறிவை நடைமுறைக்குக் கொண்டுவந்து பார்ப்பது என்னும், புறவயமான அல்லது மறைமுக ஆய்வு செய்யலாமென்று நியாய-வைசேஷிகம் கூறுகிறது. நீர் என நாம் அறிவது நீரா இல்லையா என்பதை ஐயுற்ருல், அது நம் நீர் வேட்கையைத் தணிக்கிறதா என்பதைப் பார்க்கவேண்டும். ஏட்டுச் சுரைக்காயா, கறிக்கு உதவுவதா என்பதே மெய்ப்பிக்கும் முறை. இதற்கு ஸம்வாதி—ப்ரவ்ருத்தி (saṁvādi-pravṛtti) அல்லது 'பயனுள்ள செயல்' ('fruitful activity') என்று பெயர். மெய்ப்பிக்கும் முறை பயன் வழியானது; ஆனல் மெய்ம்மையின் இலக்கணம் அதுவன்று என்பதை நினைவுகொள்ளவேண்டும். செயற்படுவது (what 'works') என்பது மெய்ம்மையன்று; மெய்ம்மை என்பது உள் பொருளுக்கு ஒத்ததாயிருப்பது. அறிவு அறிவிற்காகவே ஆதலின் செயல்முறையான முடிவை அது கட்டாயமாகக் கொண்டிருக்க வேண்டியதில்லை.[49] பௌத்தர்களைப் போலன்றி (பக்கம் 36), நியாய-வைசேஷிகத்தைப் பின்பற்றுவோர் அறிவு தானகவே பொருளுடையது என்பதை வற்புறுத்துகின்றனர். செயலுக்கு அது வழிகோலுவது மேலுமொரு விளைவு. அறிவிற்குப்பின் விரும்பியதை அடையவோ, வெறுத்ததை விலக்கவோ ஊக்கமிருப்பது உய்த்துணரப் படுகிறது. இவ்வூக்கமில்லாதவிடத்து, அறிவிற்குச் செயல் முறையான விளைவிராமலிருக்கலாம்; ஆனல் அதன் காரணமாக அளவை இயலான ஏற்புடைமையை ஐயுற முடியாது.

(2) வழி அளவை (Anumāna) :—பௌத்தத்துடன் ஒப்பிட்டால் இங்கே வியாப்திபற்றிய கருத்து மிகவும் விரிவுடையதாயுளது. ஆகவே, நாம் புகையிலிருந்து தீ உண்டெனக் கருதுவது மட்டு மல்லாமல் பிளவுபட்ட குளம்புகளிலிருந்து கொம்புகள் உண்டெனவும் கருதலாம்—அதாவது, பின்னதில் நமக்குத் தெரிந்தவரையில் இக்

[48] அன்யதா என்பது ப்ரகாரத்தை உணர்த்தும். Cf. Sarvam jñānam dharmiṇyabhrāntam, prakāre tu viparyayaḥ : Sapta - padārthi (Vizianagaram Sans. Series), p. 25.

[49] NM. p. 171.

கூறுகள் கட்டாயமாகத் தொடர்பு கொள்ளத் தேவையில்லை[50] (பக்கம் 26). பின்னதைச் சேர்ந்தவற்றையும் காரண-காரிய வகையில் கொண்டுவர பௌத்தர்கள் முயன்றதாகத் தோன்றுகிறது.[51] எவ்வாறு என்பது நமக்குத் தெரியாவிடினும் பிளவுபட்ட குளம்புகளுக்கும் கொம்புகளுக்கும் இடையே உள்ள உறவு கட்டாயமானதாக இருக்கலாம். எனினும், நீக்கமில்லா உடனிகழ்ச்சியை வியாப்தியின் உரைகல்லென நியாய-வைசேஷிகம் முற்கோளாகக் கொள்கிறது. இதற்குத் தரப்படும் காரணம் யாதெனின், மேற்சொன்ன கூறுகள் காரண காரிய வகையாகத் தொடர்புற்றிருப்பதாகக் கொண்டாலும், தொகுப்பு முறையில் அவற்றைத் தொடர்புபடுத்தும் ஒருவன் அவ்வாறு செய்கையில் அவற்றின் தொடர்பை உணர்வதில்லை. பொதுமைகளோ (universals) தனியன்களோ (particulars) இரண்டுமே இவ்வாறு தொடர்புபடுத்த முடியாதவை என்னும் சார்வாகத்திற்கு (பக்கம் 14) நியாய-வைசேஷிகம் கூறும் விடை யாதெனில், தொடர்பு தனியன்கள் பற்றியவை; ஆயின் இத் தனியன்கள் ஓரினத்தைச் சேர்ந்தவையாகக் கருதப்படுபவை என்பதாம். இக் கருத்திற்கு அமைவு, பொதுமைகளைத் தனிப்பட்ட புறவயமான சொற்பொருள் வகையாகக் கொள்வதிலும் பொதுமையை அறிவதில் ஏதோ ஒருவாறு அதற்கொத்த தனியன்களும் அறியப்படுகின்றன (alaukika-pratyakṣa) என்னும் நம்பிக்கையிலும் காணலாகும்.

கௌதமர் மூவகையான வழியளவையைக் குறிப்பிடுகிறார். இம் மூவகைகளைக் குறிக்கும் பூர்வவத் (pūrvavat), சேஷவத் (śeṣvat), ஸாமான்ய தோத்ருஷ்ட (sāmānyatodṛṣṭa) என்னும் சொற்கள் தெளிவில்லாமலிருக்கின்றன. அவை வாத்ஸ்யாயனர் காலத்தில் இருந்தே அவ்வாறு இருந்திருக்கின்றன. இவ்வாறு வகைப்படுத்தப் படுவது முதன்மையுடைய தன்று. ஆனால் வழியளவையின் சிறப்பியல்பு இந்தத் தர்சனத்தில் எவ்வாறு கருதப்படுகிறது என்பதை நன்கு காட்டும் வாத்ஸ்யாயனரின் விளக்கத்தை இங்கே குறிப்பிடலாம். இதன்படி, பூர்வவத் என்பது முன்னர் காணப்பட்ட ஒப்புமையை (pūrva) அடிப்படையாகக் கொண்ட வழியளவையைக் குறிப்பிடுகிறது— மலையில் புகையைக் கண்டு அதற்கு முன்னர் ஏற்பட்ட நுகர்வின் துணையால் தீ உண்டென முடிவு செய்வது போன்றது. சேஷவத் என்பது ஒழிபு முறையில் நிகழும் (method of elimination) வழியளவை. இது யூக்ளிட்டின் எலிமெண்ட்ஸ் (Euclid's Elements) என்னும் நூலில் சில வேளைகளில் காணப்படுகிற மறைமுகமான

[50] ஆகையால் கண்டிப்பாகக் காரணம்பற்றியவற்றைக் குறிக்கும் ஹேது, ஸாத்யம் என்னும் சொற்களுக்குப் பதிலாக லிங்கம் (குறி - sign) லிங்கின் (குறிக்கப் படுவது-signified) என்னும் விரிந்த பொருளுடைய சொற்கள் பொதுவாக மத்திம பதத்திற்கும் துணிபொருள பதத்திற்கும் ஈடாக வழங்கப்பெறுகின்றன.

[51] PP. p. 67.

மெய்ப்பித்தலைப் போன்றது. பொறிகளுக்குப் புலனாக உள்ள பொருள்களின் துறையில் காணப்படுவதைக் கொண்டு பொறியிகந்த (supersensuous) பொருள்களின் துறையில் முன்னவற்றிற்கு இணையாக உள்ளவற்றைப் பற்றிக் கருதுவது மூன்றும் வகையான ஸாமான்யதோத்ருஷ்டம் எனப்பெறும். எடுத்துக்காட்டாக, கோடரி போன்ற கருவி பயன்படுவதற்கு அறிவுள்ளதோர் உயிர் அதை இயக்கவேண்டும் என்பது நமக்குத் தெரியும். மனம் என்பது அத்தகைய கருவி (karaṇa) என வைத்துக் கொள்வோமானால், அதற்குப் பின்னாகச் செய்வோன் (agent) ஒருவன் இருக்கவேண்டும் என முடிவு செய்யலாம்—அதாவது, மனமோ, அகமோ (self) காணக் கூடியவை அல்ல எனினும், மனத்தின் செயலை விளக்குவதற்கு அகம் தேவைப்படுகிறது. இது ஒப்புமைபற்றிய வழியளவை என்று தெரிகிறது. கடவுளின் இருப்பிற்காக நியாயவைசேஷிகத்தில் தரப்பெறும் காரணங்கள் இவ்வகையைச் சேர்ந்தவை. முன்னர் நாம் குறிப்பிட்டதைப் போல (பக்கம் 4) இவ்வாறு வழியளவையின் பரப்பை விரிவாக்குவதைத்தான் சார்வாகர் மறுத்தனர். இங்ஙனம் ஒப்புமையைச் சான்று எனத் தவருகக் கொள்வதில் நியாய-வைசேஷிகம் வழியளவைக்கு அளவுக்கு மீறிய மதிப்புத் தருகிறது. இனி நாம் பார்க்கப்போவதைப் போல அளவைகளில் இவ்வகையான வழியளவைக்குத் தரப்படும் இடம் மீமாம்ஸையில் இறைவழி வெளிப்பாட்டிற்கு (revelation) உள்ள இடத்தைப் போன்றது.

தன் மனத்திலுள்ள ஐயத்தைப் போக்குவதெனவும், தன் பொருட்டு (svārtha) பிறர் மனத்திலுள்ள ஐயத்தைப் போக்குவதெனவும் (பிறர் பொருட்டு-parārtha) வழியளவை இருவகைத்து.[52] பின்னது கட்டாயமாக மொழியில் இடம்பெறுவதாயினும், இம் மொழியுருவமும் வழியளவையின் இன்றியமையாத பகுதியன்று. வேண்டியவாறு கேட்போர் மனம் எண்ணுவதற்காக அது துணைபுரிந்து இங்ஙனம் பேசுவோர் உள்ளத்தில் ஏற்படுவதைப் போன்ற அதே எண்ண நிகழ்ச்சியைக் கேட்போர் உள்ளத்தில் உண்டாக்குகிறது. ஆகையால், முக்கூற்று உருவம் (syllogistic form) அனுமானம் எனக் கூறப்படுமாயின் அது உபசார வழக்கே. அதாவது, மேல்நாட்டில் பொதுவாக உள்ள அளவைபற்றிய மொழி இயலான நோக்கு (verbal view of logic) இங்கே மறுக்கப்படுகிறது. அளவை இயலுக்குப் பொருளாக இருப்பது எண்ணமே, அது வெளிப்படுத்தப் பெறும் எவ்வகையான மொழி உருவமும் (linguistic form) அன்று என்பது இந்தியாவில் ஒருபோதும் மறக்கப்படவில்லை. இத்தாலிய மெய்யுணர்வினரான க்ரோசே (Croce) இந்திய அளவை இயலின் மொழி-எதிர்ப்பான தன்மையைப் (anti-verbalist character) பின்

[52] TS. p. 37.

வருமாறு குறிப்பிடுகிறார் : 'இந்திய அளவை இயல், இயற்கை யான முக்கூற்றுமுறை வழியளவையைப் பிறர்பொருட்டு என்னும் முக்கூற்று வழி அளவையினின்றும் வேறுபடுத்தி அக எண்ணம் என அதனை மட்டுமே கருதுகிறது—அதாவது ஏறத் தாழ வழக்கமான ஆனால், உரையாடலுக்கும் கருத்துப் போக்குக்கும் எப்போதும் புறம்பாகவும் தற்செயலாகவும் அமையும்—வடிவங்களி னின்றும் வேறுபடுத்துகிறது. வெறும் முக்கூற்று வழிஅளவை யாகவும் வடிவத்தைப் பற்றியதாகவும் மட்டும் மெய்ம்மையுடைய தாகவும் உண்மையில் பொய்யாகவும் இருக்கக்கூடிய உண்மை என (நம் நூல்களில் இழுக்காக உள்ள) மிகைப்படுத்தப்படும் கருத்து சிறிதும் அதற்கு ஏற்படுவதில்லை. தீர்ப்பை (judgment) அது கணக்கில் கொள்வதில்லை—இல்லையெனின்—தீர்ப்பு எனப்படுவதை யும் உண்மையில் உரையாக (proposition) இருப்பதையும் அது அறிவின் மொழிப் போர்வையாகக் கருதுகிறது. எழுவாய் (subject), இணைப்பு (copula), பயனிலை (predicate) என மொழி இயலான பாகுபாடுகளை அது ஏற்பதில்லை; சார்பற்ற தீர்ப்பு (categorical judgment), சார்புற்ற தீர்ப்பு (hypothetical judgment), உடன்பாட்டுத் தீர்ப்பு (affirmative judgment), எதிர்மறைத் தீர்ப்பு (negative judgment) என்னும் வகைகளை ஏற்பதில்லை. இவையெல்லாம் அளவை இயலுக்குப் புறம்பானவை. அளவை இயலின் நிலையான பொருள் அறிவை அதன்படியே கருதுவதாம்'[53].

பின்வருவது இந்திய முக்கூற்று முடிவிற்கு மாதிரியான எடுத்துக்காட்டு :

1. அங்குள்ள மலை தீயுடைத்து.

2. புகையுடைமையால்.

3. யாது புகையுடைத்து அது தீயுடைத்து, எடுத்துக்காட்டு, அடுக்களை.

4. தீயை நியதமான உடனிகழ்ச்சியாகக் கொண்டுள்ளதைப் போன்ற புகையுடைத்து அம் மலை.

5. ஆதலின் அங்குள்ள மலை தீ யுடைத்து.

இம் முக்கூற்று முடிவு (syllogism)[54] பிறர்பொருட்டு வழி அளவை-அதாவது பிறரைத் தேற்றுவதற்கான வழி அளவையாகும். முடி வைப் பிரதிஞ்ஞை (pratijña) அல்லது உரையாக (எடுத்த) எடுப் பிலேயே கூறுவது இதனால்தான் என்பது விளங்கும். ஆய்வுக் கெடுத்துக்கொள்ளப்பட்ட பொருளையுன்னித்து வரம்புக்குள் விவா தத்தை நடத்துவதே இதன் நோக்கம். பேச்சுக் கலைக்குத் துணை

[53] See Logic, pp. 584-5.

[54] ['Syllogism' என்பதற்கு முக்கூற்று முடிவு என்பது கலைச்சொல்லாக வழங்கப்படுகிறது - மொழிபெயர்ப்பாளர்கள்].

யானவற்றோடு கலப்பில்லாத வெறும் அளவை இயலான முக்கூற்று முடிவில் ஐந்து உறுப்புக்களில் (avayava) முதலிரண்டையாவது விட்டுவிடலாம் என்று ஒப்புக்கொள்ளப்படுகிறது. முதலிரண்டை விட்டுவிட்டு மற்றைய மூன்றை எடுத்துக்கொண்டு இந்திய முக்கூற்று முடிவை அரிஸ்டாட்டிலின் நன்கு தெரிந்த முக்கூற்று முடிவுடன் ஒப்பிடலாம்.

(i) முதலாவது துணிபொருள் பதப் பிரமாணம் (major premise). இது தனித்து நிற்காமல் எடுத்துக் காட்டின் துணை கொண்டு நிற்கிறது. தொடக்கத்தில் இவ்வுறுப்பு எடுத்துக்காட்டினை மட்டும் கொண்டிருந்ததாகத் தெரிகிறது. இப்போதும் இது 'உதாஹரணம்' அல்லது 'எடுத்துக்காட்டு' என வழங்குகிறது. பொதுக் கூற்று பின்னர் சேர்க்கப்பட்டது. அதாவது, முற்கால இந்திய அளவை இயலறிஞர்களின்படி, புலன்களின் துறையைப்பற்றிய ஆய்வு தனியனிலிருந்து தனியனுக்குச் செல்வதாகக் கொள்ளப் பெற்றது. இப்போதைய வடிவில் இக் கூற்று, காலப்போக்கில் ஆய்வுப் பொதுமையின் வாயிலாகத் தனியனிலிருந்து தனியனுக்குச் செல்வதாக உணரப்பட்டது என்பதை உய்த்துணரச் செய்கிறது. இப் புதுமை பௌத்த அளவை இயலறிஞரான தின்னாகரால் (Diṅnāga) ஏற்படுத்தப்பட்டது எனப் பொதுவாகக் கொள்ளப்படுகிறது[55].

(ii) பொது உரையைத் தனியாக விட்டுவிடுவதில் இந்திய அளவை இயலறிஞர் அமைவு கொள்வதில்லை. அதனையோர் எடுத்துக்காட்டுடன் விளக்குகிறார்கள். இதற்கு வரலாற்றுத் தொடர்பான காரணமுளது. அது வழியளவையின் தன்மையைப் பற்றிய நோக்கில் ஏற்பட்ட மாறுதலாகும். துணி பொருள் பதப் பிரமாணத்தில் மாறிய வடிவத்திலாயினும் எடுத்துக்காட்டை வைத்துக் கொள்வதால் அது தனிப்பட்ட நிகழ்ச்சிகளைக்கொண்டு பெறப்பட்ட பொதுமை என்பதைச் சுட்டிக் காட்ட விரும்புகின்றனர். வேறு வகையாகச் சொன்னால் ஆய்வினைக் காட்டும் மேலே தரப்பட்ட முக்கூற்று முடிவு வெறும் பகுப்புவழி அளவையன்று; தொகுப்பு வழி அளவை—பகுப்பு வழியளவை—இரண்டுமாம்.

(iii) இதனையடுத்துத் துணிபொருள் பதப் பிரமாணம் (major premise), பக்கப் பொருள் பிரமாணம் (minor premise) ஆகியவற்றின் இணைப்பு உளது. மத்திம பதம் (middle term) அவற்றை இணைக்கிறதெனினும், அரிஸ்டாட்டிலின் முக்கூற்று முடிவில் அவை தனித்து நிற்கின்றன. மூன்று பதங்களையும் ஒரே உரையில் (proposition) கொண்டுவந்து நியாய—வைசேஷிக முக்கூற்று முடிவு இவ்விணைப்பை நன்றாகத் தெளிவுபடுத்துகிறது.

[55] Cf. Prof. Keith: op. cit., p. 109.

இதனால் முடிவை உருவாக்குவது மிக எளிதாகிறது. இந்தத் தர்சனத்தில் இவ்விணைப்பு மிகவும் வற்புறுத்தப்பெறுகிறது. ஆனால் வேதாந்தம் போன்ற தர்சனங்கள் இதற்கு உடன்படாமல்[56] இணைப்பைக் காட்டாயமென ஏற்க மறுக்கின்றன.

(3) உரை அளவை (śabda) :—நாம் முன்னரே (பக்கம் 2), சப்தத்தைப் பிரமாணமாகக் கொள்வதற்கும் பிரமேயமாகக் கொள்வதற்குமுள்ள வேறுபாட்டைக் காட்டிப் பிறர்க்குத் தகவல் தருவதற்கும் நம் நுகர்வை வளமாக்குவதற்கும் முன்னதின் உதவியின் மதிப்பைச் சுட்டிக் காட்டியுள்ளோம். பௌத்தர்களைப்போல (பக்கம் 36) சில இந்திய அளவை இயலறிஞர் அது தனிப் பிரமாணமாக இருக்கமுடியாதெனக் கருதினர் என்பதையும் சொன்னோம். உரையின் பொருளை அறிவது வழியளவை முறையினின்றும் மாறுபடுவதில்லையென்று அவர்கள் சொல்வதால் அதனை அவர்கள் வழியளவைக்குள் அடக்குகின்றனர். வாக்கியத் தொடர்புகள் தம்முள் பெற்ற சில பொருள்பொதிந்த சொற்களை நாம் கேட்கும்போது, நம்முடைய பண்டைய நுகர்வைக்கொண்டு அவை சோவையான பொருள் உடையவை எனக் கொள்கிறோம். அல்லது இதனையே வேறு வகையாகச் சொன்னால், பேசுபவரின் உள்ளத்திலுள்ள கருத்தின் சிறப்புக் குறியாக (liṅga) பேசப்பட்ட சொற்களைக் கொள்கிறோம்; எப்போதும் குறியிலிருந்து குறிக்கப்பட்டதற்குப் பின் நோக்கிச் செல்லக் கூடுமாதலால், பேசுபவரின் உள்ளத்தில் அதனையொத்த கருத்து இருக்கவேண்டுமென முடிவு செய்கிறோம். அக்கருத்தின் சரியான தன்மை பேசப்பட்ட சொற்களின் பொருளினால் வரையறை செய்யப்படுகிறது. இப்படிக் கூறுவதற்குப் பொதுவாகக் கூறப்பெறும் விடை வழியளவை முறையும் பொருள் கூறும் முறையும் ஒன்றல்ல என நம் அகக் காட்சி காட்டுகிறது என்று எதிர்ப்பு கூறுவதாம்[57].

வைசேஷிகத்தைப் போலன்றி நியாயம் சப்தத்தைத் தனிப் பிரமாணமாகக் கொண்டு அதற்கு நம்பத்தக்க ஒருவரின் (āpta)—மெய்மை உணர்ந்து அதனைச் சரியாகப் பிறருக்குத் தெரிவிப்பவரின்—சான்றுரை என இலக்கணம் கூறுகிறது[58]. ஒருவருடைய கூற்றுக்கள் மெய்யாகவும் அவர் தன்னலமற்றவராகவும் இருப்பின், அவர் நம்பத்தக்கவர் எனத் தெரிந்துகொள்கிறோம்[59]. இவ்வடிப்

[56] VP. p. 191.

[57] TSD. p. 54; SM. st. 140-1.

[58] TS. p. 50.

[59] இந்த அளவிற்கு இது வழியளவை முறையாயிருக்கிறதென்பது நியாயத்திலும் ஒப்புக்கொள்ளப்படுகிறது. See NM. p. 155. ஆனால் கேட்கப்பட்ட ஒலிகளிலிருந்து பேசுபவரின் உள்ளத்தில் இருக்கும் கருத்திற்குச் செல்லும் உளவியலான முறையும் வழியளவை இயலாயுளதென்பதே மறுப்புக்குள்ளாகிறது.

படையில், வேதத்தை இயற்றிய கடவுள் அனைத்துமுணர்ந்தவராதலால் அதில் கற்பிக்கப்படுவது ஏற்புடைத்து என நியாயம் கருதுகிறது[60]. கடவுளின் இருப்பில் நம்பிக்கை கொள்வது வேதாந்தத்தைப்போல இறைவழி வெளிப்பாட்டின் அடிப்படையில் இராது அறிவாய்வில் இருப்பதால் இந்த ஆய்வு ஒன்றையொன்று தொடரும் வட்டத்தில் (circular reasoning) சிக்குவதில்லை. மீமாம்ஸையிலோவெனில், நாம் பார்க்கப் போவதைப்போல, வேதம் தானாக இருப்பதாகவும் தன்னகத்தே சான்று பெற்றதாகவும் உளது. ஆனால், ஐயுறக்கூடியதான ஏற்புடைமையுடைய ஸாமான்ய தோத்ருஷ்டம் (sāmānya todṛṣṭa) என்னும் வகையைச்சேர்ந்த வழியளவையைக் கடவுளின் இருப்பை மெய்ப்பிப்பதற்காக நியாயம் கையாள்கிறது என்பதையும் சொல்லவேண்டும். வழியளவையினின்றும் முக்கியமான வகையில் இது வேறுபடுவதால் இதனை வழியளவையாகக் கொள்ளாவிடில் இறைவழி வெளிப்பாடு மீமாம்ஸையில் நுகர்வுக்கு அப்பாற்பட்டுள்ளதைப் பற்றியதாக இருப்பதைப்போலவே இதுவும் இருப்பதால் இந்தத் தர்சனத்தில் இது மேலுமொரு பிரமாணமாகிறது. இவ்வாறு இவ்விரு தர்சனங்களிலும் வேதத்தைப் பொறுத்தவரை அளவைஇயல் நோக்கின்படி வேற்றுமை மிகக் குறைவாகவுளது[61].

(4) உவமை அல்லது ஒப்புமை (Upamāna) :— இது ஆங்கிலத்தில் அனலஜி (analogy) எனப் பொதுவாக மொழிபெயர்க்கப்படுகிறது. ஆயினும் ஒப்புமை வழியளவையுடன் இதனை மாணவர்கள் குழப்பாமலிருப்பதில் விழிப்பாக இருக்கவேண்டும். நியாயம் இதனை எப் பொருளில் வழங்குகிறது என்பதை ஓர் எடுத்துக்காட்டால் நன்கு விளக்கலாம். X என்னும் ஒன்று நமக்கு நன்கு தெரிந்திருப்பதாக வைத்துக்கொள்வோம். அதனையொத்த Y என்னும் வேறொன்றுளது. நமக்கு Y தெரியாதிருக்கையில் அது X என்பதை ஒத்திருப்பதாக இரண்டையும் தெரிந்திருக்கும் ஒருவர் நமக்குக் கூறுகிறார். இனித் தற்செயலாக Y நமக்கு எதிர்ப்படுமானால், குறிப்பிட்ட ஒப்புமையைக் கண்டு நாம் கேள்விப்பட்டதை நினைவுகூர்ந்து அது Y என்னும் பெயருடையதே என்று உடனே தெரிந்துகொள்கிறோம். பெயருக்கும், அது குறிக்கும் பொருளுக்கும் உள்ள தொடர்பே உவமானத்தின் தனித் துறையாய் இங்குளது; இப்பொருள்களுக்குள்ள ஒப்புமையைப்பற்றி முன் அறிந்ததைக் கொண்டு எழுவதால் அது இப்பெயர் பெறுகிறது. Y என்பது X என்பதை ஒத்துளது என்று கேள்வியாலறிந்தபின் அதனைப்

[60] NS. II. i. 68.

[61] கடவுளைப்பற்றியோ வேதத்தைப்பற்றியோ நியாய-வைசேஷிக அறிவுரையின் தொடக்கத்தில் நம்பிக்கை பெரும்பாலும் இல்லாதிருந்திருக்கலாம் என்பதைக் குறிப்பிடுவது பயனுடைத்து.

பார்ப்பது குறிப்பிட்ட பெயருடையது Y என்னும் அறிவிற்கு உடனடியான காரணம் (karaṇa). இந்தப் பிரமாணத்தின் பரப்பு மிகக் குறைவானது. எனினும், செயல் முறையில், பொருத்தமான எடுத்துக்காட்டுகளுடன் தரும் விளக்கம் மொழியறிவை விரிவாக்குவதைப் போன்றவற்றில் இது மிகவும் பயனுடைய தாயிருக்கிறது.

காட்சியைப் பற்றிப் பேசுகையில் இந்தத் தர்சனத்தில் மெய்ம்மையின் தன்மை எவ்வாறு கருதப்படுகிறது என்பதைக் குறிப்பிட்டோம். உள் பொருளை உள்ளபடி காட்டுவது மெய்யறிவாகும்.[62] இந்தியத் தத்துவத்தில் இதனுடன் தொடர்புடையனவாக வழக்கமாகக் கருதப்படும் இருசெய்திகளை நாம் போகிற போக்கில் பார்த்தோம் (பக்கம் 37). தீர்ப்புக்களே மெய்ம்மையுடையன வாகையால் மெய்ம்மையை ஸவிகல்பக அறிவின் பண்பாகக் கருதலாம்; ஆனால் இது அதற்கு இன்றியமையாததாக இருக்கக் காணோம். எனவே அறிவு எவ்வாறு மெய்ம்மையுடையதாகிறது என்னும் கேள்வி எழுகிறது. அறிவு தோன்றுவதற்குக் கருவியாக உள்ள அகம் (self), மனம், புலன்கள் (senses), பொருள்—ஆகியவை முழுவதும் அறிவற்றவையாக (jaḍa) இருக்கையில் அது எவ்வாறு அறிவாக இருக்கக்கூடும் என்பதே நாம் விளங்கிக்கொள்ள முடியாததாக இருப்பினும், நியாய-வைசேஷிகத்தின்படி எப்படி அறிவு உண்டாகிறது என்பது நமக்குத் தெரியும்.[63] இவற்றுடன் மெய்ம்மை என்பதும் உடன் சேர்க்கப்படும்போது என்ன பொருட்டுகள் அதற்குத் தேவையாக இருக்கின்றன என்பதை இப்போது கருதவேண்டும் (utpattau prāmāṇya). இதுவே இப்போது கருதவேண்டியவற்றில் முதலாவதாகும். சிலர், நாம் முற்கோளாக வைத்துக்கொண்டதைப்போல அறவு மெய்ம்மையுடையதாக ஆவதில்லை: அதன் இயற்கையிலேயே அது மெய்ம்மையுடையதாக இருக்கிறது என்றும், அது வேறு வகையாக இருக்கும்போது, அதன் பிழைபாடு புறத்திலுள்ள யாதாயினும் குறுக்கிடுவதால் உண்டாவதென்றும் கூறுகின்றனர். தன்னிலேயே அறிவு ஏற்புடையதாகும்; ஆயினும் அமைவைக் குறைக்கின்ற யாதாயினும் ஒன்றால் அது தன்னிலையினின்றும் வழுவலாம். அதாவது, விளக்கம் தேவைப்படுவது மெய்ம்மைக்காக அன்று, பிழைக்காக மட்டுமே. இது, மெய்யென நிலைநாட்டப்படும் வரையில் எல்லா அறிவும் பொய்யென ஐயுறக் கூடியதே என்னும் பௌத்தக் கொள்கைக்கு மாறாக உள்ளது; அறிவு தன்னில் ஏற்புடைமையுடையது அல்லது ஸ்வதப்ராமாண்யம் (svataḥ—prāmāṇya) என்று வழங்கும் இக் கொள்கையைப் பற்றி மீண்டும் மீமாம்ஸையைக் குறித்து பேசும்போது பார்க்கலாம். இப்போது, நியாய-வைசேஷிகக் கருத்தைமட்டும் பார்க்கலாம். இதன்

[62] Tadvati tat - prakārakam jñānam pramā : TS. p. 23; Kārikāvalī, st. 135.

[63] இக் கருத்தைச் சார்வாகக் கருத்தினின்றும் வேறுபடுத்துவது எளிதன்று.

படி, மெய்ம்மையோ பிழையோ எதுவுமே அறிவின் இயல்பான கூறன்று. குறிப்பிட்ட அறிவு யாதாயினும் மெய்யா பொய்யா என்பது அது எழுவதற்குக் காரணமாயுள்ளவற்றிற்கு வேருயுள்ள தறுவாய்களையே (circumstances) முழுதும் பொறுத்ததாயுளது. இக் கருத்தைப் பொதுவாகப் பின்வருமாறு கூறலாம்: அறிவிற்குக் காரணங்களாக உள்ளவை, a, b, c என்பவையாயின், அதன் மெய்ம்மையோ பிழையோ வேருெரு தறுவாயாக உள்ள m அல்லது n என்பதால் விளைவதாகும். கூடுதலாக உள்ள இத் தறுவாய் அறிவிற்குக் காரணங்களாக உள்ளவற்றிற்கு முற்றிலும் மாறுபட்டதன்று—முறையே அவற்றின் மேன்மையை அல்லது குறையை மட்டும் உணர்த்துகிறது.[64] காரணங்கள் இவ்விரு கூறுகளில் ஒன்றைக் கட்டாயம் உடையனவாதல் வேண்டும் என இத்தர்சனம் கொள்வதால், எழுகின்ற வகையில் அனைத்தாம் அறிவும் மெய்யாகவோ பிழையாகவோ இருக்கவேண்டும்—இரண்டுமற்ற நடுநிலையானதென்று சொல்லக்கூடிய அறிவு ஒருபோதும் இருக்கமுடியாது.[65] எந்த அறிவு மெய்ம்மை உடையது (jñaptau prāmāṇya) என்பதைக் கண்டுபிடிக்கும் மெய்ம்மையின் உரைகல்லைப் பற்றியும் இத்தகைய விவாதம் நிகழ்கின்றது. மேலே சொன்ன இரு செய்திகளுள் இது இரண்டாவதாகும். இங்கே எழும் கேள்வி, அறிவு எவ்வாறு மெய்ம்மையோ பிழையோ ஆகிறதென்பதன்று; ஆயின் அதன் மெய்ம்மையையோ பிழையையோ நாம் எவ்வாறு தெரிந்துகொள்கிறோம் என்பதாகும். இங்கும் இந்திய அளவை இயலறிஞர் இரு விடைகள் தருகின்றனர். நாம் இப்போது நியாய-வைசேஷிகம் தருவதை மட்டும் பார்ப்போம். இதன்படி, அறிவின் ஏற்புடைமையோ ஏலாமையோ, அதனைப்பற்றும் அனுவ்யவஸாயத்தில் (anuvyavasāya) வெளிப்படுவதில்லை. அது அறிவைமட்டும் தருகிறது. இவ்வாறு தரப்பட்ட அறிவு மெய்யானதா அன்ரு என்பதை அறிய, நாம் முன்னரே சுட்டிக்காட்டியதைப்போல் பயனுடைய செயல் (saṁvādi-pravṛtti) என்னும் வேருெரு துணையும் தேவைப்படுகிறது. அதாவது அறிவை அறியும்போது, அதன் அளவையியலான மதிப்பு நமக்குத் தெரிவதில்லை. மெய்ம்மைகளைப் பார்ப்பதென்னும் பொருளுடைய பயனுடைய செயலைக் கொண்டே அது பின்னர் அறியப்படுகிறது. மெய்ம்மையையோ, பிழையையோ, இதுவரை நாம் பாராத அறிவும் அறியப்படுவதாக இருக்கலாம். அதுதான் 'ஐயம்' (doubt). அறிவின் ஏற்புடைமை அதன் தோற்றத்தைப் பொறுத்தவரை (utpattau) அல்லது அறியப்படுவதைப் பொறுத்தவரை (jñaptau) புறப் பொருட்டைப் பொறுத்ததாக உளது என்னும் கொள்கை

[64] TSD. pp. 55-6; Kārikāvali, st. 131.

[65] Cf. NM. p. 171: Nirdoṣam nirguṇam vāpi na samastyeva kāraṇam. See also Id., p. 161.

பரதஹ்ப்ராமாண்ய வாதம் (parataḥ-prāmāṇya-vāda) அல்லது புறவயமான ஏற்புடைமைக் கொள்கை (the theory of validity from outside) எனப்பெறும்.

IV

இந்தத் தர்சனத்தின் செயல்முறை பற்றிய அறிவுரையை விவரிப்பதற்குமுன் தர்மம் அதர்மம் பற்றிய கருத்துக்களைக் குறிப்பிடுவது கட்டாயமாகிறது. எல்லாத் தர்சனங்களும் ஏதாவதொரு வகையில் இக் கருத்துக்களை அகத்தோடு (self) தொடர்புபடுத்தி மனித வாழ்க்கை உளவியலான பகுதிமட்டுமுடையதாயிராமல், அற இயலான அல்லது ஆன்மவியலான பகுதியுமுடையது என்பதைச் சுட்டுகின்றன. முன்னரே குறிப்பிட்ட ஏழு பண்புகளுடன் தர்மம் அதர்மம் ஆகிய இரண்டையும் தனிப்பட்ட பண்புகளாக (viśeṣa-guṇa) அகம் பெற்றுளதாக நியாய-வைசேஷிகம் கூறுகிறது. ஆக இவ்விரண்டும் நேரடியாக அகத்தின் பண்புகளாக உள்ளன. ஆனால் இச் சொற்கள் சரியும் தவறுமான செயல்களைக் குறிப்பனவல்ல; முறையே இவற்றைச் செய்வதாலும் இவற்றில் திளைப்பதாலும் விளையும் அறம் (puṇya), மறம் (pāpa) ஆகியவற்றைக் குறிப்பன எனலாம்.[66] தவறான செயல்களைச் சரியானவற்றினின்றும் பிரித்தறிய வெளிப்படுத்தப்பட்ட சான்று உரிமையுடையதாகிய வேதம் என்னும் புறவயமான சட்டத்தை மீமாம்ஸையும் வேதாந்தமும் ஏற்கின்றன; இங்கு நியாய-வைசேஷிகத்தில் ஒழுக்கத் துறையில் நம்மைக் கட்டுப்படுத்தும் சட்டம் இறுதியாகப் பார்க்கும்போது அகவயமாயுளது. தர்மமும் அதர்மமும் நேரடியாகப் பார்க்கப்படுகின்றன என அது நம்புகிறது. ஆயினும், அவற்றிற்குள்ள வேற்றுமை அனைவருமே கண்டறிவதாயிராமல், தொடர்ந்த கட்டுப்பாட்டினால் தூய்மையடைந்து யோக ஆற்றல் பெற்றவர்களால்மட்டுமே கண்டறியக்கூடியது. எனவே, அவர்களது காட்சி முன்னர் கூறப்பட்ட வகைகளுள் மூன்றாவதான அலௌகிகத்தைச் சேர்ந்ததெனச் சொல்லப்படுகிறது. இங்கே ஒழுக்கம் (morality) என்பது அகவயமான சட்டத்திற்கு அடங்கி நடப்பது என்று நாம் கூறும்போது, மெய்யான அகத்தின் குரல் கொண்டு பேசக் கூடியவர்களாக உள்ள 'அறிவார்கள்' (seers) மட்டுமே தரக்கூடிய உள்ளுணர்வான தீர்ப்புக்களைக் குறிப்பிடுகிறோம். தனித்தனி விருப்பங்களுக்கும் வல்லுணர்ச்சிகளுக்கும் அடிமைப்படும் சராசரி மனிதனைப் பொறுத்தவரையில், நாம் கருதும் இரு கருத்துக்களில் ஒன்றாகிய தர்மத்தைமட்டும் பார்க்கும்போது, மேல்வரிச் சட்டம்பற்றிய அவன் கருத்து வேறோர் வழியாகப் பெறப்படுவதால் தன்னதாக இராது புறவயமாக இருக்கிறது. புதுமையாக இருப்பது யாதெனில் இப்போதுள்ள உருவத்தில் இந்தத் தர்சனம் இக்

[66] TS. pp. 58-9.

கருத்தைப் பொறுத்தவரை வேதத்தையும் ஏற்றுக் கொள்கிறது. இது வேதத்தில் கற்பிக்கப்பெறும் கர்மாபற்றிய பயிற்சித் திட்டத்தை அது முழுவதுமே கைக் கொள்வதிலிருந்து[67] தெரியவருகிறது. இரு பிரமாணங்களை யேற்பதற்கு அமைவு, தர்மத்தைப் பற்றி வேதத்தைக் கொண்டு அறிந்த பின்னரே உள்ளுணர்வால் உணரமுடியும் என்னும் முற்கோளைக் கொண்டு தரப்படுகிறது.[68] ஆனால் தர்மத்தைப்பற்றித் தெரிந்துகொண்டவுடன் முதன்மையாகச் செயற்பாலது அதனைப் பற்றிய உடனடியான அல்லது நேரடியான அறிவைப் பெறமுயல்வ தன்று, அதனைச் செயல்முறையில் அடைவதே என்பதை நாம் நினைவுகொண்டால் இரு பிரமாணங்களில் ஒன்று மிகை என்பது தெளிவாகிறது. இந்தத் தர்சனத்தின் பொதுப் போக்கையும் அதன் வைசேஷிகப் பகுதியில் உரையளவையைத் தனிப் பிரமாணமாகக் கொள்ள மறுப்பதையும் கொண்டு தீர்மானித்தால் வேதமே மிகையா கிறது.

புகுமுகப் பயிற்சியைப் பொறுத்தவரையில், பிரசஸ்தபாதர் (Praśasta - pāda) காலத்திலேயே[69] கீதையின் செல்வாக்கைக் காணலாகும். ஆனால் நியாய-வைசேஷிகத்திற்கு உண்மையில் ஏற்றதாயும் முதலில் கூறப்பட்டதாகவும் உள்ள பயிற்சி, மரபுவழி வாராக் கொள்கைகளைப்பற்றிய அதிகாரத்தில் நாம் கூறியதை (முதல் பாகம், பக்கம் 117) ஒத்ததாக உள்ளது. கர்மயோகத்தின் குறிக்கோளாக உள்ள ஸத்வசுத்தி (sattva-śuddhi) அல்லது 'நெஞ்சத்தைத் தூய்மை செய்தலே' அதற்கும் குறிக்கோளாக உளது என்பது கௌதமர் அதனை ஆத்ம ஸம்ஸ்காரம் (ātma saṁskāra) அல்லது 'அகத்தைத் தூய்மை செய்தல்' என்று குறிப்பிடுவதால் தெரிகிறது. இதனை அடைவதற்குக் குறுகிய அன்பையும் (rāga), வெறுப்பையும் (dveṣa) நீக்கவேண்டும். ஆயினும் இங்கே வகுக்கப்பெறும் ஒழுக்கப் பயிற்சி கீதை சொல்கின்ற தன்னலமற்ற செயலாயிராது இயம (yama) நியமங்களை (niyama)ப் பயில்வதாகும்.[70] நியாய-வைசேஷிகத்தில் இச் சொற்களுக்கு முதல் முதல் வழங்கிய பொருளைப்பற்றிச் சிறிது தெளிவின்மை உளது. ஆனால் இக் கொள்கையை வளர்க்கும் பிற்கால நூல்களில் ஸாங்கிய—யோகக் கொள்கை தரும் பொருளுடனேயே அவை ஒருமைப் படுத்தப்படுகின்றன.[71] ஆகையால், அவை ஒழுக்கப் பயிற்சியின் எதிர்மறை, உடன்பாட்டுத் தன்மைகளைக் காட்டுகின்றன எனமட்டும் இங்கே கூறி அவற்றின் விளக்கத்தை அடுத்த அதி

[67] PB. pp. 7 and 272-3.

[68] NM. p. 108.

[69] See p. 281. Cf. TSD. p. 67.

[70] NS. IV. ii. 46.

[71] See NSB. IV. ii. 46; Vācaspati: Tātparya - ṭikā, IV. ii. 46; Nyāya - kandalī, p. 278.

காரத்தில் தருவோம். அன்பும் வெறுப்பும் கூடியோ குறைந்தோ உள்ள அளவில் மக்களனைவரிடத்தும் காணப்பெறுகின்றன ; மகிழ்ச்சி, துன்பம் என்னும் அவற்றின் காரணங்களுடன் சேர்த்து நுகர் நிலையில் அகத்தின் தனிப் பண்புகளாக அவை எண்ணப் பெறுகின்றன. தன்னியல்பான செயல்களனைத்தும் இவற்றினின்றும் எழுவனவாகக் கொள்ளப்பெறுதலின் ஒழுக்கத்தைப்பற்றிய நியாய-வைசேஷிகக் கருத்தை மகிழ்ச்சி இயல்பானதெனக் (hedonistic) கூறலாம். ஆனால், இயற்றி நிலையைத் தூண்டுவதில் மகிழ்ச்சியை நாடும் விருப்பமும் துன்பத்தைத் தவிர்க்கவேண்டும் என்னும் விருப்பத்தைப்போல வலிவான ஊக்கியாயுளது என்று அது கருதுவதைமட்டும் நாம் மறந்துவிடக்கூடாது.[72] குறுகிய அன்பையும் பகைமையையும் தோற்றுவிக்கும் தன்னலமான செயல் (pravṛtti) துன்பத்தையும் மகிழ்ச்சியையும் அடுத்து உண்டாக்குகின்றது. இவை மீண்டும் விருப்பு வெறுப்புகளை உண்டாக்குகின்றன ஆக, பொதுவாக வாழ்கின்ற முறையில் வாழ்க்கை நச்சுவட்டமாக (vicious circle) இயங்குவதால் அவ் வட்டத்தில் எந்தப் புள்ளியையும் தொடக்கமாகக் கருதுவதற்கில்லை. சில செயல்களில் திளைக்காமல் கட்டுப்படுத்துவதாலும் திட்டமான சில அறங்களை வளர்க்க ஊக்குவதாலும் இயம, நியமங்களால் பெறும் பயிற்சி, இவ் வட்டத்தினின்றும் வெளியேறி. வாழ்க்கையின் நிலையான குறிக்கோளை அடைவதற்கான தடையற்ற நெறியில் செல்ல உதவுகிறது.

குறிக்கோளின் தன்மை வாழ்க்கை முழுவதும் பற்றிய துன்ப இயலான நோக்கால் உருவாக்கப் பெறுகிறது. மகிழ்ச்சியின் இருப்பு நேர்நிலையான நுகர்வு என்பதை இக் கொள்கை மறுக்கவில்லை ;[73] ஆனால் துன்பமும் இவ்வாறே இருப்புடையது. இரண்டும் பிரிக்க முடியாது தொடர்புற்றிருப்பதால், இக் கொள்கைப்படி, துன்பத்தைத் தவிர்ப்பதற்காக மகிழ்ச்சியைத் தவிர்ப்பதும் கட்டாயமாகிறது. மேலும், வாழ்க்கையில் மகிழ்ச்சி உறுதியற்றதாயும் துன்பம் மகிழ்ச்சியைவிட மிக்கதாயு மிருப்பதால், மகிழ்ச்சியை அடைவதற்கான முயற்சி வாழ்க்கைக்குத் தக்கதன்று. மகிழ்ச்சியனைத்தும் நிலையற்றதாக ஞானத்தைப்போல இரு நொடிகளே இருப்பதால், தொடர்ந்து மகிழ்ச்சியாயிருப்பதற்கு ஓயாத முயற்சிவேண்டும். எனவே, வாழ்க்கையின் குறிக்கோள் ' அபவர்கம் ' (apavarga) அல்லது ' தப்புதல் ' (escape) எனப்பெறுகிறது. இது எதிர்மறை யியல்பாயும் மகிழ்ச்சியை யடைவதாயிராது துன்பத்தை நீக்குவதாயும் உளது. நீக்கம் என்பது த்வம்ஸம் (dhvaṁsa) அல்லது ' பின்னின்மை ' (' posterior negation ') ஆதலின் பின் எப்பொழுதுமே நிலைத்திருக்கும். அந் நிலையினின்றும் வழுவுதல் இராது. நியாய—

[72] Kārikāvali, st. 146 ff.

[73] NS. I. i. 9 ; IV. i. 56.

வைசேஷிகத்தின்படி இயற்றுநிலைச் செயல் மகிழ்ச்சியின் விருப்பத்தால் தூண்டப்படுவதைப் போலவே துன்பநீக்கத்தின் விருப்பத்தாலும் தூண்டப்படுவதால் நுகர்நிலை வாழ்க்கை துன்பமானது என உறுதிகொண்டவனுக்குத் துன்பத்தினின்றும் நிலையாக விடுதலையடையக்கூடும் என்னும் எதிர்கால வாய்ப்பு அந்நிலையை யடைவதற்குத் தன்னலானமட்டும் முயல்வதற்கு உந்தும் ஆற்றலுடையதாக இருப்பதால் இத்தகைய குறிக்கோள் செயல்முறைக் குற்றதேயாம். ஆனால் வாழ்க்கையின் நோக்கம் விரும்பத்தக்கதாகமட்டும் இருக்கவேண்டுவதன்று; அடையத்தக்கதாகவும் இருக்கவேண்டும். இக்கொள்கைப்படி தீமை உண்மையாயினும் தவிர்க்கக்கூடியது என்பது நமக்குத் தெரிந்ததே.[74] மகிழ்ச்சியைப்போலவே துன்பமும் அகத்தில் வந்தேறிய கூருக இருப்பதால், அதன் நீக்கத்தால் அகத்தின் இயற்கைக்கு ஊறு ஒன்றும் விளையாது. எடுத்துக்காட்டாக, ஆழ்ந்த உறக்கத்தில் அகத்தில் இரண்டுமே இல்லை. இதனல் மோக்ஷம் என்பது இதனை யொத்த, ஆனல் உறுதியான நிலையாக, இருக்கக்கூடும் என்பது சுட்டப்படுகிறது.[75] துன்பமும் மகிழ்ச்சியும் மட்டுமே வந்தேறியவை என்பதன்று; அறிவு, விருப்பம், இயற்றுநிலை முதலியவையும் அத்தகையனவாதலின் மோக்ஷநிலை என்பதில் அகம் தனது தனிப் பண்புகள் ஒன்பதையும் உதறிவிட முடிகிறது ஆகவே, அப்போது நுகர்நிலை வாழ்க்கையைமட்டும் அகம் கடப்பதாயிராது, எல்லா வகையான நுகர்வுகளுக்கும் உறைவிடமாயிருப்பதையும் விட்டுவிடுகிறது.

பௌத்தக் குறிக்கோளுடன் இதனையொப்பிடுவது சுவையுடைத்து. அகம் என்பது நிலைபேறுடைய உருப்படி என்று நம்புவதை விடாத வரையில் துன்பம், மகிழ்ச்சியாகியவற்றைத் தவிர்ப்பதோ தன்னலத்தை நீக்குவதோ இயலாது என்று புத்தர் கற்பித்தார். நிலைபேறுடைய அகம் உண்டெனக் கொள்வதில் நியாய—வைசேஷிகம் (பௌத்தத்தினின்றும்) மாறுபடுகிறது; ஆனல் உண்மையில் அகம் எல்லா நுகர்வையும் கடந்துளது என்று உறுதிகொள்ளும் வரையில் வாழ்க்கையின் குறிக்கோள் எய்தப் பெறுவதில்லை என்று அது வற்புறுத்துகிறது. ஆக, இந்தத் தர்சனத்தின்படி, தீமைக்கு மூலம் நிலைபேறுடைய அகத்தின் இருப்பில் நம்பிக்கை கொள்வதிலன்று; ஆனல், அது தன்னியல்பில் இரண்டுமே அற்றதாக இருக்க, அது கட்டாயமாகத் துன்பமோ மகிழ்ச்சியோ கொண்டிருக்கவேண்டுமென்னும் நம்பிக்கையினலாகும். அகத்தைப் பற்றிய இத்தகைய தவருன எண்ணம் அன்பையும் பகைமையையும் தோற்றுவிக்கிறது; இவற்றினின்றும் வாழ்க்கையின் தன்னலமான பிற செயல்கள் தொடர்கின்றன. வைசேஷிகத்தில் செயலின் மூலங்களை மகிழ்ச்சி

[74] NS. I. i. 20-1; NM. p. 501.
[75] NS. IV. i. 63.

பற்றிய விருப்பம் (rāga), துன்பத்தில் வெறுப்பு (dveṣa) எனப் பாகுபாடு செய்யும் கொள்கை உள்ளுறையாக இருக்க, நியாயம் அவற்றை மேலும் முடிநிலையாக உள்ள மருட்சி (moha) என்பதி லிருந்து பெறுவதால் வெளிப்படையாக்குகிறது.[76] அகத்தின் உண்மை யான இயல்பை அறிவதனுல் தவருன இவ்வெண்ணத்தின் கொடுங் கோன்மையினின்றும் விடுதலையடைவது நமது நோக்கமாயிருக்க வேண்டும். இந்தத் தொடக்க அறிவின்மையான மோஹம் அல்லது மித்யா—ஞானம் என்பது சரியான அறிவின் இன்மைமட்டுமன்று; நேரடியான பிழை அல்லது தவருன அறிவுமாகும்.[77] அதனை இருவகையாகக் காட்டலாம்: (i) மனம், உடல் போன்றவை உண்மையில் அகத்தைப் பற்றியவையல்ல வாயினும் அவற்றை அகத்தைச் சேர்ந்தவையாகப் பிழைத்துணர்தல்; (ii) அகத்தின் நுகர்நிலைப் போர்வையின் தொடர்பால் எழுகின்ற அறிவு, துன்பம், மகிழ்ச்சி போன்ற அடிப்படையல்லாத அல்லது வந்தேறிய கூறுகளை அதன் இயல்பான கூறுகளாகப் பிழைத்துணர்தல். முன்னவற்றி லிருந்து பிரிதலோ பின்னவற்றிலிருந்து நீக்கமோ அகத்தின் ஒரு மைக்கு ஊறு விளைவிக்கமுடியாது; ஆனுல் மக்கள் இவ்வுண்மையைக் காணுது அவற்றின் குறைபாடு தம்முடைய குறைபாட்டுடன் பிணைக்கப் பட்டிருப்பதாக நினைக்கின்றனர். சுருங்கச் சொல்லின், அடையக் கூடியதாகவோ அடையவேண்டியதாகவோ அகத்திற்கு யாதொன்று மில்லை; இவ்வுண்மைபற்றிய அறிவே விடுதலைக்கு உடனடியான நெறியாக உளது.[78] ஆனுல் இம் மருட்சியை அது வெற்றிகரமாகப் போக்கவேண்டுமாயின் இடையரு தியானத்தால் அது நேரடியான உள்ளுணர்வாகக் கனியவேண்டும் ஆக, விடுதலைக்கு நேரடியாக உள்ள பயிற்சிக்குச் சரியான அறிவும் யோகப் பயிற்சியும் தலையாய கூறுகளாக அமைகின்றன. காக்கும் அறிவைப் பெறுவதற்கு வழி பின்வருமாறு: (1) நன்கு கற்பிக்கவல்ல திறமையான ஆசிரியரிடம் மெய்யுணர்வை முறையாகக் கற்றல்; (2) இவ்வாறு கற்றதைப் பற்றித் தானுக உறுதி பெறுவதற்காக அதனைச் சிந்தித்தல். இவ்விரண்டும் வழிநிலையான அறிவு (mediate knowledge) அல்லது கேள்வி யறிவு (knowledge by description) என்று நாம் சொல்லக்கூடியதைத் தருகின்றன. இதனை யடுத்து வருவது (3) அகத்தின் உண்மை இயல்பைப்பற்றிய தியானம்.[79] இது, அறியாமையை உடனே போக்கும் உண்மையின் நேரடியான நுகர்விற்குச் செலுத்துகின்றது.

[76] NS. IV. i. 3-8; NM. pp. 500-1.

[77] Na tattva - jñānasya anutpatti - mātram: NSB. IV. ii. 1.

[78] NS. I. i. 1.

[79] NSB. IV. ii. 38 and 47-9. இவை ஶ்ரவணம், மனனம், நிதித்யாஸனம் என்று உபநிஷதங்களில் கூறப்படுவனவற்றையொத்துள்ளன. நியாய—கந்தலீயில் இச்சொற்களே வழங்கப்பெறுகின்றன. p. 282.

இத்தகைய நுகர்வுடையோர், இறந்ததும் உடலின் தொடர்பற்ற வுடனே வாழ்க்கையின் முடிந்த நிலையை (apavarga) அடைவர் என்று கொள்ளப்படுகிறது.

இவ்வாறு வாழ்க்கையின் முடிந்த நிலையைக் கருதுவதால் நியாய—வைசேஷிகம் ஆன்மாவிற்கும் ஜடத்திற்கும் வேற்றுமை யுண்டு என்பதை மறைமுகமாக மறுக்கிறது. இதனையடைந்த அகம் நுகர்வனைத்தும் அற்றதாகி அந் நிலையில் தன்னுணர்வும் அற்றுளது. கொள்கையளவில் இதற்கு யாதாயினும் அமைவு உண்டோ இல்லையோ, இத்தகைய குறிக்கோள் பொதுமக்களுக்குக் கட்டாயம் அருவருப்புடையதாகும். இது வெற்றிகரமாகத் தீமையை விலக்க லாம்; ஆனால் இது தோல்வியைவிட இழிவான வெற்றி. உணர்வற்ற மோக்ஷத்தில் அகத்தின் இருப்பைப் பேச்சளவில் ஏற்பதைவிட நேரடியாக அதனை அழிக்க பௌத்தர்கள் முயல்வதே எவ்வளவோ மேலானது. ஆனால் இது இறப்பிற்குப் பின் நிலை என்னும் பொருளில்தான் மோக்ஷம். தெளிந்தோரின் அகத்திலிருந்து அதன் தனிப் பண்புகள் நீக்கப்பெறுவது இறந்தபின் நிகழ்வதாகத்தான் கொள்ளப் பெறுகிறது. இவ்வாழ்க்கையைப் பொறுத்தவரையில், இத்தகைய நீக்கம் குறிக்கோளன்று என்பது மட்டுமன்று; அது இயலா ததுமாகும். நம்முடைய திட்டத்தின்படி (பக்கம் 9), வாழ்க்கைபற்றிய நியாய—வைசேஷிகக் குறிக்கோளை இருப்பு நிலைகொண்டு (positivistic side) பார்க்க முயன்றால், விரும்பத்தகாத பல அதிலிருந்து மறைந்து விடுகின்றன. சில தர்சனங்களில் உள்ளதைப்போல ஜீவன்முக்தி இங்கே கொள்கையளவாக ஏற்றுக்கொள்ளப்படவில்லை என்பதில் ஐயமில்லை; ஆனால் நூல் வழக்குப்படி (technical sense) விடுதலை யடையவில்லை யெனினும், உணர்வுத் தெளிவடைவதில் வெற்றி பெற்றதாக உள்ள ஜீவன் முக்தியையொத்த நிலையை வாத்ஸ்யாயனர், உத்யோகதரர் ஆகிய இருவருமே ஏற்கின்றனர் (முதல் பாகம், பக்கம் 8). அத்தகைய நிலையை அடைந்தோர் உடலியலான அல்லது உள இயலான தொடர்புகளினின்றும் (physical or mental adjuncts) பிரிந்திருப்பதில்லை; ஆனால் அவர்களிடமிருந்து குறுகிய அன்பும் பகைமையும் அவற்றின் வழிவரும் தன்னலச் செயலும் மறைந்து போயிருக்கும். செயல் தன்னலமாக நிகழும்பொழுதுமட்டுமே மாசுறச் செய்கிறது என்னும் கௌதமர் கூற்றைக்[80] கொண்டு பார்ப்போ மாயின், அவர்கள் வாழ்க்கை செயலற்றதாகவும் இராது. இதனை நியாய—வைசேஷிகத்தின் வாழ்க்கைக் குறிக்கோளாகக் கொள்வதற்கு மிகவும் சிறந்த சான்று அதன் கடவுள்பற்றிய கருத்தில் காணலாகும். அதன்படி, ‘பரமாத்மா’ என வழங்கும் கடவுள், அறிவு, விருப்பம், இயற்றி நிலையற்றவரல்லர். ஆனால் துன்பமோ, மகிழ்ச்சியோ, விருப்புக்

[80] NS. IV. i. 64.

களோ வெறுப்புக்களோ மட்டுமற்றவராதலின் அவர் எப்போதும் செயலாற்றிக் கொண்டிருப்பினும் ஒருபோதும் தன்னலச் செயலில் ஈடுபடுவதில்லை. இந் நோக்கின்படி, ஈண்டு மக்களுடைய முயற்சி உணர்வுத் தெளிவு பெறுவதிலும், விருப்பம் இயற்றிநிலையாயவற்றினின்றும் தன்னல மாசனைத்தையும் நீக்குவதிலும், துன்பத்தைப் பொறுத்துக்கொள்வதிலும், பகையை முழுவதும் அழிப்பதிலும் செலுத்தப்படவேண்டும்—இக் குறிக்கோளின் இறுதியான முடிவு யாதாயிருப்பினும் இதற்கென ஒரு மாட்சி இல்லாமலில்லை.

11. ஸாங்கிய—யோகம்

மஹாபாரதத்திலும் அதனையொத்த பிற இலக்கியங்களிலும் இதைப்பற்றிக் காணப்படும் குறிப்புக்களிலிருந்து மதிப்பிடுங்கால் இது ஒரு காலத்தில் மிகுந்த செல்வாக்கு உடையதாக இருந்திருக்க வேண்டும் என்று தோன்றுகிறது.[1] ஆனால், இப்போது வழக்காற்றில், குறிப்பாக ஸாங்கியத்தைப்பற்றிய அளவில், அது மிகுதியாக காணப்படவில்லை.[2] அதனுடைய இலக்கியத்தில் எஞ்சியிருக்கும் பகுதியும் மிகக் குறைந்ததாகவே உளது. நாம் முன்னமேயே குறிப்பிட்டது போல (முதல் பாகம், பக்கங்கள் 109, 141), இக்கால அறிஞர்கள் அதன் தொடக்கத்தைப்பற்றிக் கருத்து வேறுபாடு கொண்டுள்ளனர். ஸாங்கிய—யோகக் கொள்கையாகத் தோன்றுகிறதைப்பற்றிய குறிப்புக்கள் உபநிஷதங்களிலேயே, குறிப்பாக அவற்றுள் பிந்தியவற்றிலேயே, காணப்படுகின்றன என்பதை அனைவரும் ஏற்றுக்கொள்கின்றனர். ஆனால் சிலர் இந்தத் தர்சனம் எதையும் சாராமல் தானாகத் தோன்றியதெனவும் ஏறத்தாழ உபநிஷதங்களைப்போன்ற பழமையுடையது எனவும் கருதுகின்றனர்; வேறு சிலர் பண்டைய நூல்களான உபநிஷதங்களின் அறிவுரைகளினின்றும் அது கிளைத்தெழுந்ததெனவும் நம்புகின்றனர். உபநிஷதங்களில் ஒன்றில்,[3] ஸாங்கியத்தை நிறுவியவர் என்று மரபுவழியால் கருதப்படுகின்ற கபில ரிஷியைப்பற்றிய குறிப்பு ஒன்று உளது; ஆயின் பண்டைய இந்திய சிந்தனையாளரும்[4] தற்கால அறிஞர்களும்[5] இக்குறிப்பு மேற்போக்கான மதிப்பு மட்டுமே உடையதென்பதில் உடன்படுகின்றனர். அச் சொற்றொடர், அவ்விடத்தில் 'செந்நிற மாயவித்தைக்காரன்' (red-wizard) என்னும் பொருளுடையதேயன்றி, முதலில் தோன்றுவதுபோல 'கபிலராகிய அறிவரை' ('Kapila, the seer') உணர்த்தவில்லை. மேலும் அது ஹிரண்யகர்பம் (Hiraṇyagarbha)

[1] See SS. p. 227.

[2] ERE. XI. p. 189.

[3] Śvet. Up. v. 2.

[4] Cf. Śaṁkara on VS. II. i. I.

[5] See PU. p. 200; Prof. Keith: The Saṁkhya System, pp. 8, 40-1.

அல்லது வேறு ஏதோ ஒரு கட்டுக்கதை இயலான ஒருவரைக் குறிக்கிறதேயன்றி மெய்யாக இருந்த ஒருவரை யன்று. இக் கேள்வியைப் பற்றிய ஆய்விற்கு அக் கொள்கையைப்பற்றிய விவரங்கள் தெரிந்திருக்க வேண்டுமாதலின், அதை இப்பொழுது மேற்கொள்வதற்கில்லை. அது எவ்வாறு தோன்றியிருந்தபோதிலும் அக் கொள்கையின் வரலாற்றில் ஒரு நிலையில் அதனை உபநிஷதங்களில் தொடங்கியதாகக் கொண்டனர் என்பதைமட்டும் இங்கே குறிப்பிடுவோம். பாதராயணர் (Bādarāyaṇa) தம்முடைய வேதாந்த சூத்திரத்தில், உபநிஷதங்களின் அறிவுரைகளை முறைப்படுத்தியுள்ளார் என்பது அனைவர்க்கும் நன்கு தெரிந்தது. ஸாங்கியம் உபநிஷதங்களின் அறிவுரையா என்பதைப் பற்றி அவர் அடிக்கடி பேசுகிறார்.[6] அது உபநிஷதங்களின் அறிவுரை யன்று என்பதே அவருடைய முடிபு. அது உபநிஷதங்களின் அறிவுரை தான் என்று போராடிய ஸாங்கிய சிந்தனையாளர்கள் அவருடைய காலத்தில் இருந்தனர் என்று கொள்ளாவிடில் அவர் மீண்டும் மீண்டும் அதனைக் குறிப்பிடுவதை அமைவுற விளக்கமுடியாது. மிகப் பிந்திய காலமாகிய கி. பி. பதினாறும் நூற்றாண்டிலும் ஸாங்கிய சூத்திரத்தின் விளக்க உரையான ஸாங்கிய பிரவசன பாஷியத்தின் (Sāṅkhya—pravacana—bhāṣya) ஆசிரியரான விஞ்ஞான பிக்ஷு (Vijñā Bhikṣu) அத்தகைய கருத்தையே கொண்டிருந்தார். இது உண்மையில், பிற்கால ஸாங்கிய ஆசிரியர்கள் தங்களுடைய கொள்கைக்கு, அக் காலத்தில் செல்வாக்கு படைத்திருந்த உபநிஷதங்களின் ஆதரவைக் காண முற்பட்டதின் விளைவாக இருக்கலாம் ; எனினும், அது மாறுபாடுகளினால் தன் தன்மையில் மிகவும் மாறி இருப்பினும், அதனுடைய உண்மையான பிறப்பிடத்தைக் கண்டறிய அவர்கள் கொண்ட விருப்பத்தைச் சுட்டுவதாக இருக்கக்கூடும்.

ஸாங்கியத்திற்கும் யோகத்திற்கும் உள்ள உறவைத் தீர்மானிப்பது அரிதே. அவற்றில் ஒன்று மற்றொன்றைவிடப் பிந்தியது என்பது கூடத் தெளிவாகத் தெரியவில்லை. ஏனெனில், அவை தொடக்கத்தில் ஒரே கொள்கையாக இருந்து, பின்னர் வேறுபாடுகள் அடைந்து இருக்கக்கூடும். அவை இன்று நமக்குக் கிடைக்கும் அமைப்பில் காணும்போது, யோகம் பிந்தியது என்பதைப்பற்றி ஐயமில்லை. இக் கொள்கை உபநிஷதங்களிலிருந்து பெறப்பட்டது என்று இங்கு மேற்கொள்ளப்படும் கருத்து சரியானதாக இருப்பின் அதனுடைய தொடக்க நிலையைப் பண்டைய ஸாங்கிய யோகத்தில் காணவேண்டும்—அதில் யாவர்க்கும் மேலான கடவுளின் இருப்பில் நம்பிக்கை நிலவுகிறது. ஆன்மாக்களும பௌதிகப் பிரபஞ்சத்தின் பிறப்பிடமாகவுள்ள பிரகிருதியும் அவருக்கு வேறானவை யெனினும் அவை அவருக்கு

[6] Cf. Saṁkara on VS. I. i. 5—11 ; II. i. 1—3. இம் மறுப்பு வேதாந்த சூத்திரத்தில் வேறோரிடத்தில் (VS. II. ii. 1—10) அறிவியலான காரணங்களைக் கொண்டு ஸாங்கியம் மறுக்கப்படுவதற்கு வேறானது.

அடங்கியவை ; ஏனெனில் கடவுள் நம்பிக்கையற்ற ஸாங்கியத்தை விட அல்லது பழமையான காலத்தைச் சார்ந்த கடவுள் நம்பிக்கையுடைய—ஆனால் இருமைக் கொள்கை இயல்புள்ள யோகத்தை விட அத்தகையதோர் கொள்கை உபநிஷதங்களின் அறிவுரைக்கு மிகவும் நெருங்கியதாக உளது.[7] ஸ்வபாவ வாதத்தைப் போல அப்போதிருந்த இயற்கை இயலான கருத்துச் சூழலில் கடவுள்பற்றிய எண்ணம் மிகையாகிப் பிரபஞ்சத்தை வெளிப் படுத்தும் ஆற்றல் முற்றிலும் பிரகிருதிக்கு மாற்றப்பட்டது என்று நாம் கொள்ளவேண்டியதாகிறது; பின்னர், யோகத்தை விளக்கியவர்கள்[8], கடவுள்பற்றிய நம்பிக்கையை ஒருகால் சமய நன்மை பற்றிய நோக்குடன் அதனுடன் இணைத்திருக்கலாம்—கடவுட் கொள்கையினருக்கு (theists) அமைவு தருவதற்காகவும் ஸாங்கியத்தில் விளக்கப் படும் பிரபஞ்சம் பற்றிய கொள்கை எளிதாகப் பரவுதற்காகவும் இவ்வாறு நடந்திருக்கலாம்[9]. இக் கருத்து அக் கொள்கையின் தோற்றத்தையும் (origin) வேதாந்தத்துடன் அக் கொள்கையின் தொடர்பையும் நாம் குறிப்பிடும்போது தெளிவுறும்.

பண்டைய ஸாங்கியத்தைப்பற்றி நமக்குக் கிடைத்துள்ள சான்றுரிமை வாய்ந்த பழமையான நூல் ஸாங்கிய காரிகை (Sāṅkhya—kāirikā) ஆகும். அது ஏறத்தாழ கி. பி. ஐந்தாவது நூற்றாண்டைச் சார்ந்ததாகும். பொதுவாகக் கூறுமிடத்து அதனுடைய ஆசிரியரான ஈச்வரகிருஷ்ணரைக் காளிதாஸரின்உடன்காலத்தவராகக்கொள்ளலாம். அந்நூல் எழுபது செய்யுட்களால் ஆக்கப்பெற்றிருக்கிறது; இதனால் சில வேளைகளில் அது ஸாங்கிய-ஸப்ததி என்று வழங்கப் பெறுகிறது. இந்தத் தர்சனத்தின் கொள்கை இயலான அறிவுரையைப்பற்றிய சுருக்கமான, ஆனால் மிகமிகத் தெளிவான, விளக்கத்தை அது கொண்டுளது. 'இந்தியப் புலமை இலக்கியம் அனைத்திற்குமே முத்து' என்று அது வர்ணிக்கப்படுகிறது. கி. பி. ஒன்பதாவது நூற்றாண்டைச் சேர்ந்த புகழ்பெற்ற அத்வைத அறிஞரான வாசஸ்பதி உள்ளிட்ட பலர் அதற்கு விளக்கம் கண்டுள்ளனர். இந்நூல், இன்ன உரையென்று திட்டமாகக் கூறமுடியாததான ஓர் உரையுடன் சீனமொழியில் 'எழுபது பொன்னுரைகள்' ('The Golden Seventy Discourse') என்னும் பெயரில் உஜ்ஜைனியைச் சேர்ந்த பரமார்த்தர் (Paramārtha) என்னும் பிராமணர் ஒருவரால் மொழிபெயர்க்கப் பட்டுளது. அவர் சீனச் சக்ரவர்த்தியின் அழைப்பிற் கிணங்க கி. பி. 546 ஆம் ஆண்டில் அங்குச் சென்று தம் வாழ்நாட்களை அங்கேயே

[7] Cf. Dr. Belvalkar: Bhandarkar Commemoration Volume, pp. 183—4.

[8] இக்கொள்கையின் வரலாற்றில் யோகத்தைப் பொறுத்தவரை அத்தகைய நிலைகள் இரண்டு இருந்தன என்று தம்முடைய பாமதியில் (Bhāmati) (II. i. 3) வாசஸ்பதி கொள்வதாகத் தோன்றுகிறது.

[9] ERE. vol. xii. p. 831.

கழித்தார். அந்தத் தர்சனத்தைப் பற்றிய மற்றொரு குறிப்பிடத்தக்க நூல் தத்வ ஸமாஸம் (Tattva-samāsa) என்பதாகும். அந்நூலின் பெயர் சுட்டுவதுபோலவே அது மிகவும் சுருக்கமாக இருக்கிறது—பொருள் அட்டவணைக்கு மேற்பட்டதாக இல்லை என்று கூறப்பட்டுளது. இந்தத் தர்சனத்தைப்பற்றி நமக்குக் கிடைத்துள்ள எல்லா நூல்களிலும் அது மிகப் பழமையானது என்று மாக்ஸ் முல்லரால் (Max Müller) கருதப்பட்டது.[10] ஆயின் அவருடைய கருத்து இப்பொழுது பொதுவாக ஏற்கப்படவில்லை[11]. முதன்மை வாய்ந்த மூன்றாவது நூல் ஸாங்கிய சூத்திரமாகும். அது கபிலராலேயே இயற்றப்பட்டதாகக் கருதப்படுகிறது; ஆனால் அதனுடைய உள்ளீட்டின் பெரும்பகுதி உண்மையிலேயே பழமையானதாக இருப்பினும், அதனைக் கி. பி. பதினான்காவது நூற்றாண்டிற்கு முந்தியதாகச் சொல்வதற்கில்லை. அது ஆறு அதிகாரங்களைக் கொண்டது அவற்றில் நான்கு அக்கொள்கையின் அடிப்படையைத் தெளிவுபடுத்துவனவாகவும், ஒன்று எதிரிடையான தர்சனங்களை ஆய்வதாகவும். மற்றொன்று அக் கொள்கையின் தலையாய கருத்துக்களை விளக்குகின்ற, உவமைக் கதைகளைத் (parables-Ākhyāyikā) தருவதாகவும் உள்ளன. இது சூத்திர நூலில் ஒரு புதுமையான கூறாக உளது. அதற்கு விளக்க உரை கண்டவர்கள் பலருள் நாம் முன்னரே குறிப்பிட்ட விஞ்ஞான பிக்ஷு ஒருவராவார். இந்த விளக்க உரையில், ஸாங்கியம் ஓரளவு மாறுபாட்டிற்குட்பட்டதாகத் தோன்றுகிறது. பொதுவாக அம் மாறுபாட்டினால் அது வேதாந்தத்திற்கு மேலும் அணித்தாகிறது. அதனை நாம் பிற்கால ஸாங்கியமாகக் கருதலாம். முற்கால ஸாங்கியத்திற்கும் அதற்குமுள்ள வேறுபாடுகள் முதன்மை வாய்ந்தவையாயுள்ள இடங்களில் அவற்றைக் குறிப்பிடுவோம். யோக தர்சனத்தைப் பொறுத்தவரை பதஞ்சலியின் யோக-சூத்திரமே பாட நூலாகக் கருதப்படுகிறது. அது கி. பி. ஐந்தாவது நூற்றாண்டின் இறுதிப் பகுதியைச் சேர்ந்ததாகக் கூறப்படுகிறது;[12] இந்தக் காலவரையறை சரியானதாக இருப்பின் அந்நூலின் ஆசிரியரும் கி. மு. இரண்டாவது நூற்றாண்டில் வாழ்ந்த இலக்கண நூலாரான பதஞ்சலியும் ஒருவரே என்னும் மரபுவழிக் கருத்து தவறானதாகிவிடுகிறது. அது நான்கு அதிகாரங்களைக் கொண்டது. அவை முறையே, ஒன்றி நினைத்தல் (mental concentration-samādhi), அதனை அடைவதற்கான வழி (sādhana), அதனால் அடையப்பெறும் இயற்கை யிகந்த ஆற்றல்கள் (vibhūti), ஆன்மா தனித்திருப்பதை அடிநிலையாகக்கொண்ட வாழ்க்கையின் குறிக்கோளின் இயல்பு

[10] SS. p. 242.

[11] Prof. Keith: op. cit., p. 89. But see Journal of Oriental Research (Madras) for April 1928, pp. 145—7.

[12] Prof. Jacobi: Dates of Philosophical Sūtras, JAOS. (1911).

(kaivalya). அதற்கு விளக்க உரை கண்டவர்கள் பலர்; அவர்களுள் வியாஸரையும்[13] (கி. பி. 500), போஜ (Bhoja) மன்னரையும் (கி. பி. 1000) குறிப்பிடலாம். முந்தியவரின் விளக்க உரைக்கு, வாசஸ்பதியின் சிறந்த குறிப்புரையும் விஞ்ஞான பிக்ஷுவினுடைய குறிப்புரையும் இருக்கின்றன.

I

ஸாங்கிய—யோகமும், நியாய—வைசேஷிகத்தைப் போலவே, புருஷர்கள் (puruṣas) என வழங்கப்பெறும் ஆன்மாக்களின் பன்மையை ஏற்றுக்கொள்வதுடன், அவ்வாறே பொருள்களும் அவற்றை அறியும் உள்ளத்தின் சார்பற்றவையாயுள்ளன என்று கருதுவதால் அது காட்சிப் பொருள் கொள்கை இயலாகவும் (realistic) உளது. ஆனால் பிந்தியது பௌதிகப் பிரபஞ்சத்திற்குப் பல்வேறு மூலங்களைக் கொள்வதாயிருக்க, முந்தியதோ அதனை ஒரே மூலத்திலிருந்து—அதாவது பிரகிருதியிலிருந்து—பெறுகின்றது. வேறு வகையாகச் சொன்னால், ஸாங்கிய—யோகம், — ஆன்மியப் பன்மையை தற்சமயம் ஒதுக்கிப் பார்த்தால் — நியாய-வைசேஷிகத்தைப் போலன்றிப் பிரகிருதி, புருஷன் (இயற்கை ஆன்மா—nature and spirit) ஆகிய இரண்டை மட்டுமே முடிபொருள்களாக ஏற்றுக்கொள்கின்ற இருமைக் கொள்கையாக உளது. இப்பொழுது இவற்றுள் ஒவ்வொன்றும் எவ்வாறு கருதப்படுகின்றது என்பதைச் சற்று விவரமாகப் பார்ப்போம் :—

(1) பிரகிருதி.—இதுவே, உண்டாக்கப்படாததான ஆன்மா ஒன்றனைத்தவிர, பௌதிக இயலாகவுள்ள எதையும்—ஜடமாகவும் ஆற்றலாகவும் உள்ள இரண்டையும்—விளக்குகின்றது. இதிலிருந்து பலதிறப்பட்டதான பிரபஞ்சம் பரிணமிக்கிறது. எனவே, இக்கொள்கை பரிணமவாதம் அல்லது 'மாற்றம் பற்றிய கொள்கை' ('theory of change) என்று வழங்கப்பெறுகிறது. இடமும் காலமுங்கூடப் பிரகிருதியின் இயல்புகளாகக் குறிப்பிடப்பட்டுள்ளன. எனவே, அவை சார்பற்ற பொருள்களைப்போல அதற்கு அப்பாற்பட்டவையாக இருக்கவில்லை[14]. இது குறிப்பிடத்தக்க செய்தியாகும். ஏனெனில் மிக அண்மைக் காலம்வரை இருந்த மேனாட்டுச் சிந்தனை உள்ளிட்ட தத்துவச் சிந்தனையின் பெரும்பகுதியைப்போல இடம், காலம் ஆகியவற்றில் ஜடப்பொருள் இருப்பதாகத் தொடங்காமல், முதற்பொருளான பௌதிக உருப்படி அவ்விரண்டையும் உள்ளிட்டதாகவும் அவற்றை விளக்குவதாகவும் இது கொள்கிறது. நம்முடைய நுகர்நிலையில் காணப்படும் பொதுவான பொருள்களின் இயல்பிலிருந்து அறிவின் உதவியைமட்டுமே கொண்டு பிரகிருதியின் இயல்பு பெறப்

[13] இந்த வியாஸர் யாரென்று கூறுவது அரிதாகிறது. புகழ்பெற்ற நூலாசிரியரான வியாஸரும் இவரும் ஒருவரே என்பது மரபு.

[14] STK. st. 33: SPB. ii. 12.

படுகிறது. இப்பொருள்களின் உபாதான காரணமாய் (material cause) இருப்பதால், அவை அனைத்திற்கும் பொதுவாக இருப்பதைக் கொண்டதாக அது இருக்கவேண்டும்; ஏனெனில் இந்தத் தர்சனத்தின் முதன்மையான ஒரு முற்கோளின்படி காரியம் கட்டாயமாக உபாதான காரணத்தையொத்த தன்மையுடையதாக இருக்கவேண்டும். பகுமுறையின் மூலம், பௌதிகப் பிரபஞ்சத்தின் முதன்மையான இயல்புகள் ஸத்வம், ரஜஸ், தமஸ் என்னும் மூவகையாக வகுக்கப் பெறுகின்றன; பிரகிருதி அவற்றால் ஆக்கப்பட்டதாகக் கருதப்படுகிறது. எனவே, அது ஒன்றேயாயினும் கூட்டு நிலையான தன்மை பெற்றுளது. இம் மூன்று கூறுகளும் குணங்கள் என்று வழங்கப் பெறுகின்றன; அவற்றைப் பற்றிய கருத்தே இந்தத் தர்சனத்தில் மிகவும் முதன்மை வாய்ந்ததாகும். அவற்றைப் பற்றிய தலையாய செய்தி யாதெனில் அவற்றின் பெயர்கள் குறிப்பிடுவதுபோல, அவை பிரகிருதியின் பண்புகள் அல்ல. அவ்வாறு கூறுவது நையாயிகர்களைப் போன்று, பொருளுக்கும் பண்புக்கும் உள்ள வேறுபாட்டினை ஏற்றுக்கொள்வதாகும். ஆயின் ஸாங்கிய-யோகம் அவ் வேறுபாட்டினை முற்றிலும் வெற்று நிலையானதாகவே (abstraction) கருதுகின்றது. குணங்கள், இங்கு, பிரகிருதியின் பகுதிகளாக உணரப்படவேண்டும். முன்போலச் செயற்கையான வேறுபாட்டைக் குறிப்பிடாதெனின் அவற்றைப் பொருள்கள் (substances) எனக் கூறலாம். எனினும் ஆன்மாவைக் கட்டுப்படுத்த அவை பின்னிப் பிணைவதன்மூலம் ஒரு கயிற்றை (குணம்) உண்டாக்குகின்றன அல்லது ஒரு சங்கிலியை உருவாக்குகின்றனவாதலின் அவை குணங்கள் என்று வழங்கப் பெறுகின்றன[15] என்று கூறப்படுகிறது. பிரகிருதி அகத்தைப் பிணைக்கின்றதாகமட்டுமின்றிப் பிணிப்பிலிருந்து அதனை விடுவிப்பதாகவும் உள்ளதால் இந்த விளக்கம் ஸாங்கிய-யோகத்தின் போக்கிற்கு ஓரளவு முரணானதாக உளது. உண்மையில் புருஷனின் விடுதலையே, நாம் காணப்போவதைப்போல, பிரகிருதி பரிணமிப்பதன் முடிவான நோக்கமாகும். மற்றுமொரு விளக்கமும் உளது; அதுவும் அக் கொள்கையின் தலையாய கருத்திற்கு எதிரிடையாகவே தோன்றுகிறது. குணங்கள் புருஷனுக்கு அடங்கிய ஒரு சொற்பொருள் வகையாக இருத்தலின் அவை அப் பெயரால் வழங்கப்பெறுகின்றன என்று கூறப்படுகிறது. இதனால் புருஷன் இங்கு மிகவும் முதன்மை வாய்ந்ததென்பதும், பிரகிருதி அதற்குப் பணிபுரிவதாக மட்டுமே உளது என்பதும் உணரப்படும். இந்த விளக்கம், தொல்லாசிரியர்களின் கூற்றுக்கள் சிலவற்றின் ஆதரவைப் பெற்றதாயினும்[16], முடி நிலையான ஒரு பொருளை மற்றொன்றினைச் சார்ந்ததாகச் செய்வதனால் அதன் அறிவுரையின் இருமைக் கொள்கை இயல்பு என

[15] SPB. i. 61.

[16] YS. ii. 23; YSB. i. 4.

வற்புறுத்தப்படுவதை அழித்துவிடுவதாக உளது. குணங்களின் இயல்பைப் பொறுத்தவரை, ஸத்வம் நேர்த்தியான அல்லது இலேசான தன்மையுள்ளனவற்றையும் (fine or light), தமஸ் தீர்மையற்ற அல்லது கனமான தன்மை உள்ளனவற்றையும் (coarse or heavy), ரஜஸ் செயலாற்றல் தன்மை உள்ளனவற்றையும் (active) குறிப்பிடுகின்றன. இவ் வர்ணனையிலிருந்து இக் கருத்து, இவ்வுலகின் ஜட இயலானதும் பொறி இயலானதுமான பல்வகையை விளக்குவதற்கான ஒரு கருதுகோளாக அடையப்பெறுகின்றது என்பது தெளிவாகிறது. அவற்றின் இம்மூவகை இயல்பு அத்தகைய விளக்கத்திற்குத் தனிமங்கள் (elements) குறைந்த அளவில் மூன்று தேவை என்பதைக் குறிப்பிடுகிறது [17]. ஒரே ஒரு குணம் மட்டும் முற்றோளாகக் கொள்ளப்பெற்றால் அது பலவகைப்பட்ட பொருள்களின் தோற்றத்தை விளக்கப்போதாது; இரண்டாயின் ஒன்றின் விளைவை மற்றொன்று அழித்து, மேற்கொண்டு யாதொரு மாற்றமும் நிகழாமல் செய்துவிடும் அல்லது அவற்றுள் ஒன்று எப்போதும் மேலோங்கி நின்று ஒரே பாதையில் சலிப்பை உண்டாக்குகிற இயக்கத்திற்கு வழிகோலும். முக்குணங்களில் ஒவ்வொன்றும் பலவகைத்து என்பதும் அவை எண்ணிறந்தவையாயிருப்பதே பிரகிருதியின் அளவுபடாத தன்மைக்குக் காரணம் என்பதுமான முதன்மை வாய்ந்த வளர்ச்சி பிற்கால ஸாங்கியத்தில் காணப்படுகிறது. இவ்வகையில், ஒத்த குணங்களின் சேர்க்கையின் விளைவாக முத்திற வகுப்பு ஏற்படும். அத்தகைய கருத்து, நுகர்நிலை உலகின் முரண்பாட்டினையும் வேறுபாடுகளையும் முந்தியதைக் காட்டிலும் நன்கு விளக்குகிறது என்பதைப் பற்றி ஐயமேதுமில்லை; ஆயின் அதே நேரத்தில் இக்கொள்கையைப் பண்பு இயலான வேறுபாடுகளைக் கொண்ட எண்ணிறந்த அணு இயலான பொருள்களில் நம்பிக்கையுள்ள வைசேஷிகர்களின் கொள்கைகளைப் [18] போன்றதாக்கிவிடுகிறது.

குணங்கள் மாற்றங்களின் அடிநிலையாக அல்லது தாங்கியாக (substratum) அமைகின்றன; பௌத்தத்தில் கருதப்படுவதைப் போலவே மாற்றங்கள் எப்போதும் நிகழ்வனவாகக் கொள்ளப்பெறுகின்றன (பக்கம் 39). ஆனால் மாற்றம் இங்கு முழுமையானதாக இருப்பதில்லை; குணங்கள் நிலைத்திருக்க அவற்றின் மறுநிலைகள் (modes) மட்டுமே தோன்றுவதும் மறைவதுமாக உள்ளன. மாற்றம் பற்றிய சிக்கலுக்குத் தரப்படும் இந்த விடை, பொருள்கள் அனைத்திற்கும் இரு வகையான நிலைகளை—ஒன்று உள்ளுறைந்த அல்லது

[17] மூன்று தாதுக்கள் (dhātus) எனப்பெறும் மருத்துவக் கொள்கையிலிருந்து பெறப்பட்டதன்றெனில் குணங்கள்பற்றிய இக்கருத்து அதற்கு இணையாகவாவது உளது. Cf. STK. st. 13.

[18] SPB. i. 127—8. குணங்களைப்பற்றிய கொள்கையின் பழமையைப்பற்றி OST. vol. v. p. 377 பார்க்கவும். இக்கருத்து அதர்வ வேத (AV) காலத்திலேயே காணப்படுகிறது; மஹாபாரதத்தில் அதைப்பற்றிய குறிப்புகள் பல உள.

ஒடுங்கிய நிலை (latent or potential), மற்றொன்று ஆற்றல்வாய்ந்த அல்லது உண்மைநிலை (potent or actual)—முற்கோளாகக் கொள்ளும்படி செய்கிறது. பிரகிருதியின் மாறுநிலைகள் அனைத்துமே உள்ளுறைந்த நிலையில் இருக்கும்போது, ஒடுக்கம் (pralaya) ஏற்படுகிறது; மற்ற வேளைகளில் பரிணமம் (sarga) நிகழ்கின்றது. ஒடுக்க நிலையிலும் பிரகிருதி தன்னுடைய இயக்கப் போக்கில் நிலைத்திருப்பதாகக் கொள்ளப்பெறுகிறது; அப்பொழுது மாறுபட்ட உருவங்களை உண்டாக்குவதற்குப் பதிலாகத் தானே பரிணமிக்கிறது (sajātiya—pariṇāma). இதனால் பௌதிக உலகத்தைப் பொறுத்த அளவில் முடிவற்ற இயக்கம் இந்தத் தர்சனத்தின் அடிப்படையான முற்கோளாகிறது (பக்கம் 63)[19]. எந்த நிலையிலாவது பிரகிருதியின் இயக்கப்போக்கு அற்றுவிட்டால் மீண்டும் அதில் இயக்கம் தோன்றுவதை விளக்கமுடியாது என்னும் உறுதி, இயக்கம் எப்பொழுதும் உளது என்பதற்கு அடிப்படையாகிறது. இயக்கநிலை அல்லது இயங்கா நிலையிலுள்ள ஒரு பொருள் புறத்திலிருந்து வேறொன்றினால் தாக்கப்பட்டாலொழிய தன் நிலையிலேயே நீடித்திருக்கிறது என்று இயக்கம்பற்றி நியூடன் (Newton) எடுத்துரைத்த முதல் நியதியின் உண்மை இங்கே உணரப்பெறுவதைக் காண்கிறோம். அதன் இயக்கத்தில் குறுக்கிடக்கூடிய புற இயலான காரணம் எதுவும் இருப்பதாக இக்கொள்கையில் ஏற்றுக்கொள்ளப்படவில்லை. ஒடுக்க நிலையிலிருந்து பரிணமநிலைக்கு மாற்றம் புறஇயலானதின் காரணத்தினால்—அதாவது உயிரின் முன்னிலையால் (puruṣa—saṁnidhi)[20] விளக்கப்படுகிறது என்பதைப்பற்றி ஐயமில்லை; ஆனால் அந்த விளக்கம் அரைகுறையான முறையிலேயே தரப்படுவதுடன் இனி நாம் காணப்போவதைப்போன்று, ஸாங்கியப் பகுதியைப்பற்றிய வரையிலாவது மனநிறைவு அளிக்காத கூறுகளில் ஒன்றாக உளது.

பரிணமம் இங்குக் கருதப்படுகின்ற வகையில் நாம் பார்க்க வேண்டிய சிறப்புக் கூறுகள் சில உள. முதலாவதாக, அது ஜடத்தின் அழிவின்மையையும் (indestructibility of matter), ஆற்றலின் நிலைத்திருக்கும் தன்மையையும் (persistence of force) பற்றிய நம்பிக்கையை அடிநிலையாகக் கொண்டுளது. இல்பொருளிலிருந்து தோன்றக்கூடியது ஒன்றுமில்லை; இப்பொழுது இருக்கும் எதுவும் எப்பொழுதுமே இருந்து வந்துள்ளது. உற்பத்தி என்பது அடங்கிய நிலையில் இருப்பதை வெளிக்கொணர்தல் (abhivyakti) மட்டுமேயன்றி, புதிதாகப் படைப்பதன்று (ārambha). ஒரு பொருளின் தொடக்கம் என்று கூறப்படுவது அதன் வரலாற்றில் ஒரு நிலையேயாகும்; அப்பொருளையே எடுத்துக்கொண்டால் அது படைக்கப்படுவ

[19] Pratikṣaṇa — pariṇāmino hi sarva eva bhāvā ṛte citi — śakteḥ: STK. st. 5.

[20] SP. i. 96.

தாகவோ படைக்கக்கூடியதாகவோ இருப்பதன்று. அவ்வாறே. அழிவு (destruction) என்பது உருவமாற்றத்தைமட்டுமே உணர்த்தும். ஏனெனில் முழு அழிவு (annihilation) என்பதாக ஒன்றும் இல்லை. இரண்டாவதாக, பரிணாமம்—காலவட்டச் சுழலாகவோ குறிப்பிட்ட காலப்பகுதிகளில் நிகழ்வதாகவோ (cyclic or periodical) கருதப்படுகின்றது. அதாவது, பரிணாம நிலைகளும் ஒடுக்க நிலைகளும், மாறிமாறி நிகழ்வனவாதலின், பரிணாமம் ஒரே திசையில் நிகழும் தொடர்ந்த முன்னேற்றமன்று. பரிணாம நிலையிலிருக்கும்போது பிரகிருதி ஒடுக்க நிலைக்கே மீள்வதற்கான போக்கை உடையதாதலால், ஒடுக்கமே அதன் இயல்பான நிலையாகவும் தோன்றக்கூடும். அடுத்ததாக, பரிணாமம், இங்கு, நோக்கமுடையதாக (teleological) கருதப்படுறது; ஆனால் தர்சனத்தின் கருதுகோளிற் கேற்ப (by hypothesis) பிரகிருதி புலத் தன்மையற்றதாக இருப்பதால், நோக்கமுடைமை முழுதும் இருப்பதாகவும் கொள்ளமுடியாது. விளங்கிக் கொள்வதற்கு எவ்வளவு அரிதாக இருப்பினும் அதனை அரையளவு நோக்கமுடையதாகக் (quasi-–teleological) குறிப்பிடலாம். இங்குக் குறிப்பிடப்படுவது யாதெனில், இந்நிகழ்ச்சிமுறை முழுவதும் உணர்வுடன் பின்பற்றப்படுவதாகக் கூறக்கூடியதன்றெனினும் அது ஒரு நோக்கத்தை நிறைவேற்றுவதாக உளது என்பதாம். இறுதியாக, பரிணாமம் நோக்கமுடைமை வாய்ந்தது என்று கூறக்கூடிய அளவிற்குத் தனிப்பட்டவர்களைக் குறிப்பதாக உளதேயன்றி இனத்தைக் குறிப்பிடவில்லை. அதன் நோக்கம், முந்தியதைக் குறைவுபடுத்திப் பிந்தியதை உயர்த்துவதோ மேம்படச் செய்வதோ அன்று; ஆனால் தனிப்பட்டவருக்கு உலக அனுபவத்தைக் (bhoga) கிடைக்கச் செய்வது அல்லது ஸம்ஸாரத் தளையிலிருந்து விடுதலை (apavarga) அளிப்பதாகும். பிரகிருதிப் பரிணாமத்தின் இவ்விரு நோக்கங்களின் பொருளாக இருக்கக்கூடியதைப் பின்னர் விளக்குவோம்.

மாறுதலுக்குட்படாத புருஷர்களை நீக்கிவிட்டால், இக்கொள்கையின் இருபத்துநான்கு அடிப்படைகளின் (tattvas) பரிணாம ஒழுங்கைப் பின்வருவதில் காணலாம் :—

1. பிரகிருதி (Prakṛti)
|
2. மஹத் (Mahat)
|
3. அஹங்காரம் (Aham̐-kāra)
|

4. மனம் (Manas) | 5-9. பொறிகள் (Sensory organs) | 10-14. தொழில் உறுப்புக்கள் (Motor organs) | 15-19. தன்மாத்திரைகள் (Tanmātras)

15-19. தன்மாத்திரைகள் (Tanmātras)
|
20-24. பூதங்கள் (Bhūtas)

இத்திட்டம், இதில் வழங்கும் பல்வேறு சொற்கள் ஆகியவற்றின் முழுப்பொருள் போகப்போகத் தெளிவுறும்: தற்சமயம், அதிலுள்ள சிலவற்றைப்பற்றி மட்டுமே குறிப்பிடுவது சாலும் :—

(i) பரிணாமத் தொடர்ச்சி, தெளிவாக நுண்ணிய நிலையிலுள்ள தன்மாத்திரைகள் (tanmātras) ஐந்து, பருநிலையிலுள்ள பூதங்கள் ஐந்து ஆகிய பௌதிக இயல்பான தனிமங்களுடன் மனம் போன்ற வேறு சில உள இயலான தனிமங்களையும் உள்ளிட்டதாக உளது ; கருதுகோளின்படி புலத் தன்மையற்றதான (non-sentient) பிரகிருதியை அவற்றின் மூலமாகக்கொள்வது முரணாகத் தோன்றும். எனினும், உண்மையில் முரண் ஒன்றும் இல்லை. ஏனெனில் பிந்தியவை தம் இயல்பிலேயே உள இயலானவையல்ல ; ஆதலின் இவ்வியல்பை இக்கொள்கையில் உணர்வுபற்றிய ஒரே அடிப்படையாக ஏற்றுக்கொள்ளப்படுகின்ற உள்ளத்தின் செல்வாக்கினாலேயே பெறுகின்றன. ஸாங்கிய-யோக நிலையை ஓர் எடுத்துக்காட்டினால் தெளிவாக்கலாம். முகம் பார்க்கும் கண்ணாடி நம்முடைய தோற்றங்களை எடுத்துக் காட்டுகிறது. ஆனால் அது மாட்டப்பட்டிருக்கும் சுவரினால் அவ்வாறு செய்ய இயலாது ; எனினும் இரண்டும் ஜட இயல்பானவையே. இவ்வாறே மேலே குறிப்பிட்ட இரு வகையான உருப்படிகளும் பிரகிருதியிலிருந்தே தோன்றியபோதிலும் அகத்தின் (self) தொடர்பாக வெவ்வேறு வகையாக இயங்குகின்றன—ஒன்று அதனுடைய செல்வாக்கிற்கு உடனடியாக உட்படுகின்றது; மற்றொன்று அவ்வாறன்று. எனவே இவற்றிற்கிடையேயுள்ள வேறுபாடு அளவு பற்றியதே—தன்மைபற்றியதன்று. 'உள இயலான' கூறுகள் பௌதிக நிலையைப் பொறுத்தவரை நரம்பு மண்டலத்துடன் ஒப்பிடப்படுகின்றன.[21]

(ii) ஒடுக்க நிலையில், பிரகிருதியின் மூன்று குணங்களும் முடிவின்றிச் செயலாற்றுவதாக இருப்பினும் முழுமையான சமநிலையில் உள்ளன. பரிணாமம் தொடங்குகின்ற சமயத்தில் இந்நிலை மாறி ஸத்வம் மேலோங்கி நின்ற நிலைக்கு இடந்தருகின்றது. அது பல் வகையான பரிணாமத்தின் தொடக்க நிலையைக் குறிப்பிடுவதுடன் மஹத் ('the great') அல்லது புத்தி (buddhi) என்று வழங்கப் பெறுகிறது. யோக தர்சனத்தின்படி, இந்த மாற்றத்திற்கு முதல் தூண்டுதல் கடவுள் அல்லது ஈஸ்வரனிடமிருந்து வருகின்றது.[22] அத்தகைய பரம்பொருளை (supreme Being) ஏற்காத ஸாங்கியத் தர்சனத்தின்படி, புருஷனின் 'வெறும் முன்னிலை' (sāmnidhya-mātra)[23] என வழங்கப் பெறுவதால் அம்மாற்றம் நிகழ்வதாகக் குறிப்பிடப்படுகிறது ; புருஷன்

[21] ERE. xi. p. 190.

[22] See Bhoja—vṛtti cn YS. i. 24.

[23] SPB. i. 96.

செயலற்றதாயிருந்தும் பிரகிருதியை மாற்றத்திற்கு உட்படுத்துவது இரும்பை ஈர்க்கும் காந்தத்தைக்கொண்டு விளக்கப்படுகிறது. இவ் விளக்கம் சிறிதும் அமைவு அளிப்பதாயில்லை. முதலாவதாக, பிரகிருதியைப்போலவே புருஷனும் என்றுமுளது, எங்குமுளது ஆதலின் பிரகிருதியின் பரிணாமத்திற்குத் தேவையான நிலை எப்போதும் உளது. ஆனால், பரிணாமத்தின் போக்கு ஒடுக்கத்தால் இடையறவுபடுவதாகக் கருதப்படுகிறது. பரிணாமத்தின் போக்கு இடையறவுபடுவதை உயிர்களின் பழைய கர்மாவைக்கொண்டு விளக்குவது சரியாகாது; ஏனெனில், புருஷன் நன்மை அல்லது தீமையினால் தொடக்குரும விருப்பதால், கர்மாவும் அதன் விளைவுகளும் புத்தியை(buddhi)ப் பற்றியனவாகவும், எனவே பிரகிருதியில் உள்ளடங்கியவை எனவும் கொள்ளப்படவேண்டும்.[24] மேலும் உயிர்களின் பன்மையை ஏற்றுக் கொள்வதனால் புருஷனின் முன்னிலை, ஒன்றைக் குறிப்பதா அனைத்தையும் குறிப்பதா என்பதை அறிந்துகொள்வதில் இடர்ப்பாடு எழுகின்றது. விஞ்ஞான பிக்ஷு கூறுவதைப்போல[25] அது ஒவ்வொரு கல்பம் அல்லது படைப்பின் கால வட்டத்திலும் தலைமையான புருஷனின் செல்வாக்கைக் குறிப்பிடுவதாக ஏற்றுக்கொள்வது இறையில் கொள்கை (atheistic) நிலையை விடுத்து யோகக் கொள்கையைச் சார்வதாகிவிடும்.

(iii) இப்பொழுது பரிணாமத்தில் கடைசித் தொகுதியைப்பற்றி, அதாவது பூதங்களைப் பார்ப்போம்: நியாய-வைசேஷிகத்தின்படி பிரபஞ்சத்தின் படைக்கப்பட்ட பகுதி இந்தப் பூதங்களை முடிநிலை உண்மையாகக் கொண்டது என்பதை நினைவுகொள்ளும்போது, ஸாங்கிய-யோகம் தன்னுடைய ஆய்வை நியாய-வைசேஷிகத்திற்கும் அப்பால் செலுத்துவதைக் காணலாம். இந்தப் பூதங்கள் எவ்வாறு பெறப்படுகின்றன? அவற்றின் சிறப்புக் கூறுகள் யாவை? அவற்றின் உடனடியான காரணம் ஐந்து தன்மாத்திரைகள் (tanmātras) ஆகும்; அவை பூதங்களின் தனிப்பட்ட கூறுகளின் பெயரால்—எடுத்துக்காட்டாக சப்த-தன்மாத்திரை (śabda-tanmātra) (ஒலியின் அடிப்படைத் தன்மையானது—'essence of sound'), ஸ்பர்ச-தன்மாத்திரை (ஊறுபற்றிய அடிப்படைத் தன்மையானது-'essence of touch') போன்றவற்றால் வழங்குகின்றன. அவற்றிலிருந்து எழும் பருநிலையான தனிமங்கள் மேலும் மேலும் வேறுபாட்டினைக் காட்டுகின்றன. அவை பின்வருமாறு தோன்றுகின்றன: சப்த தன்மாத்திரையிலிருந்து (sabda-tanmātra) ஒலியைத் தன்னுடைய வெளிப்படையான பண்பாகக்கொண்டு ஆகாசம் எழுகின்றது. சப்த, ஸ்பரிஸ தன்மாத்திரைகளின் சேர்க்கையிலிருந்து வளி வெளிப்படுகிறது; எனவே அது ஒலி, ஊறு ஆகிய பண்புகளைப் பெற்றுளது; இவ்விரு

[24] SP. i. 16.

[25] SPB. i. 96.

தன்மாத்திரைகளுடன் ரூப தன்மாத்திரையும் சேர, தீ எழுகின்றது; அது ஒலி, ஊறு, நிறம் ஆகிய மூன்று பண்புகளைப் பெற்றுளது; இம்மூன்று தன்மாத்திரைகளுடன் ரஸ-தன்மாத்திரையும் சேரும்போது அதாவது ஒலி, ஊறு, நிறம், சுவை ஆகிய நான்கு பண்புகளுடைய நீர் வெளிப்படுகிறது; இறுதியாகத் தன்மாத்திரைகள் ஐந்திலு மிருந்து மண் வெளிப்படுவதால் அது ஒலி, ஊறு, நிறம், சுவை, நாற்றம் ஆகிய ஐந்து பண்புகளையும் பெற்றுளது. ஆக, ஆகாசத் துடன் தொடங்குகிற பூதங்கள் மேலும் மேலும் பருநிலை பெற்றவை யாக உள்ளன. ஒவ்வொரு பூதமும் பலவகையானதாகக் கருதப்படு கிறது. அது, பரமாணுக்கள்[26] என்னும் பெயர் கொண்ட வரையறைப் பட்ட, தனித்தனியான பகுதிகளை உடையது. ஆனால் பரமாணுக்கள் என்பதற்கு நியாய-வைசேஷிகத்தில் கொள்ளப்படும் பொருளில் அன்று. இந்த அணுக்களிலிருந்தே நாம் அறிகின்ற பௌதிகப் பிரபஞ்சம் முழுவதும் உண்டாக்கப்படுகிறது.

(iv) இந்தத் திட்ட அமைப்பு முதல்நிலைப் பரிணமம் (primary evolution) என்று கூறத்தக்கதை மட்டுமே சுட்டுகிறது. பரிணமம் அத்துடன் நின்றுவிடவில்லை. அதற்கு மேலும் செல்கிறது. எடுத்துக்காட்டாக, பிருத்வீ மரமாகவும்,[27] கூட்டுப்புழு பட்டுப் பூச்சியாகவும் உருமாற்றம் பெறுவதைப் போன்றதாகும். இந்த இரண்டாம் நிலைப் பரிணமம் (secondary evolution) தான் உண்மையில் நாம் நன்கு அறிந்ததும் பரிணமத்தின் தனிப்பட்ட ஒரு காலப் பகுதியினுள் நிகழ்வதுமாகும். இவ்வாறு பரிணமித்த பொருள் அழிவுறும்போது, அது பருநிலைத் தனிமங்களின் உருவத்தில் ஒடுங்குகிறது. குறிப்பிட்ட பரிணமக்காலம் முடிகிற வரையில் அது மேலும் ஒடுங்குவதில்லை. முதல் நிலைப் பரிணமம் தனிப்பட்ட அடிப் படைகளாக வேறுபடுத்தப்படுவது (tattvāntara-pariṇāma)[28] என்று கூறப்படுகிறது; ஆனால் அத் தனிப்பட்ட தன்மையை ஆக்குவது எது என்பது தெளிவாக வரையறை செய்யப்படவில்லை. எனினும், இது; மாற்றத்தில் பல நிலைகள் அல்லது அளவுகளை ஏற்றுக்கொள்வதா கிறது என்பது தெளிவு.

பிரகிருதியின் இயல்பை மட்டுமன்றி அதன் இருப்பையும் அறி வின் துணை கொண்டு வருவிப்பதற்கான முயற்சி செய்யப்படுகிறது. அவ்வாறு வருவிக்க அத்திட்டம் இரு அடிப்படைகளைத் தன் முற் கோளாகக் கொண்டுளது. அவற்றில் முதலாவதும் நாம் முன்னமே குறிப்பிட்டதுமான அடிப்படை ஸத்கார்ய (sat-kārya) வாதமெனு

[26] Cf. YSB. i. 40, 45; iii. 44, 52.

[27] நியாய-வைசேஷிகத்தில் உள்ளதைப்போல இங்கு பொறியியல் தன்மை உள்ளவற்றிற்கும் உயிருள்ளி இயல்புள்ளவற்றிற்கும் வேறுபாடு செய்யப்படவில்லை. See p. 70 ante.

[28] STK. st. 3.

வழங்கப்படுகிறது. அதன்படி, புதிதாக யாதொன்றும் ஏற்பட முடியாது. இது நியாய-வைசேஷிகத்தின் அஸத்கார்ய (asat-kārya) வாதத்திற்கு முற்றிலும் எதிரிடையாக உள்ளது. இப்போது உள்ளது அனைத்தும் தொடக்கத்திலிருந்தே இருந்து வந்ததாகும். ஆனால் உள்ளது என்பது உள்ளடங்கிய நிலையிலோ வெளிப்படையாகவோ இருக்கக் கூடும்—அவ்விரு நிலைகளும் முறையே 'காரணம்', 'காரியம்' என்று வழங்கப்படுகின்றன. குடம் எப்பொழுதுமே உள்ளது; எனவே அது உண்மையிலேயே என்றும் உளது; ஆனால் அது நுண்ணிய அல்லது உள்ளடங்கிய நிலையில் இருக்கும்போது காணக் கூடியதன்று. வேறுவகையாகச் சொன்னால், ஒரு பொருள் நமக்காக (for us) இல்லாவிடினும் எப்போதும் தன்னிலேயே (in itself) உளது[29]. சிறிது நேரமே (வெளிப்பட) இருப்பதாயினும் (exist) அது எப்போதும் தொடர்ந்து (subsist) இருக்கிறது. மேலும் இருத்தல் (existence) கட்டாயமாகத் தொடர்ந்திருத்தலைக் குறிப்பிடுகிறது. இங்கு நாம் கருதுவதற்கு இக் கருதுகோளினால் பெறப்படும் பொருள் யாதெனில், இப்போது வெளிப்படையாக உள்ள பௌதிகப் பிரபஞ்சம் ஒரு காலத்தில் உள் அடங்கிய நிலையில் இருந்திருக்கவேண்டும் என்பதாகும்; அத்துடன், அந்த உள் அடங்கிய நிலையே பிரகிருதியாகும். அதுவே, உண்மையில் 'பிரதான' (pradhāna) (முன்னதாக வைக்கப்பட்டது அல்லது முற்கோளாகக் கொள்ளப்பட்டது)[30] என்னும் சொல்லின் நேரான பொருளாகும். இரண்டாவது முற்கோள், வரையறையுற்றது (finite) எப்போதும் வரையறையற்றதை (infinite) உணர்த்துகிறது என்பதாகும். அது ஹேகலின் (Hegel) அடிப்படை ஒன்றினை—வரையறையுற்றது தன்னையே கடந்து செல்கிறது என்பதை நினைவுபடுத்துகிறது. வரையறையுற்ற தன்மை (finitude) என்னும் கருத்து பற்றிச் சிறிது விளக்கம் தேவைப்படுகிறது. ஸாங்கிய-யோகத்தின்படி, பொருள்கள் காலம் அல்லது இடத்தினால் வரையறை செய்யப்பட்டவையாகக் கூறமுடியாது. ஏனெனில் இவ்விரண்டுமே தனிப்பட்ட உருப்படிகளாக ஏற்றுக் கொள்ளப்படவில்லை. எனவே 'வரையறையுற்றது' என்னும் சொல் 'தானே இருக்கக்கூடியதன்று' (not self-sustaining) அல்லது, 'பரவுதலற்றது' ('not-pervasive—avyāpi) என்று பொருள்படுவதாக இங்குக் கொள்ளப்படுகிறது.[31] எடுத்துக்காட்டாக, ஆகாசம் இவ்வகையில் வரையறையுற்றது ; ஏனெனில் அதனின்று பெறப்படும் அனைத்தையும் அது பரிணாம நிகழ்ச்சியில் தாங்கியபோதிலும், அதுவே தனக்குக் காரணமாக உள்ள சப்த தன்மாத்திரையால் (śbda-tanmātra) தாங்கப்படுகிறது. இந்தத் தன்மாத்திரையும் மேலும்

[29] Cf. YS. iii. 13.

[30] SPB. i. 125.

[31] STK. st. 15—16.

அடிப்படையானதும் தன்னைத் தாங்குவதுமான வேறொரு தனிமத்தை வெளிப்படுத்துகிறது; இவ்வாறே எங்கும் நிறைந்ததும் தானே இருப்பதுமான ஒரு பொருளை நாம் அடையும்வரை பின்னோக்கிச் செல்கிறது. அதுவே பிரகிருதியாகும். பிரகிருதியிலேயே அல்லது அதற்கு ஒப்பாக உள்ள மூன்று குணங்களிலேயே, யாதொன்றும் ஏனையவற்றால் உண்டாக்கப்படாததாயிருப்பதால் ஒன்றையொன்று விலக்குவதாயும் எனவே, அனைத்தும் வரையறையுற்றவையாயும் இருப்பதாக நாம் நினைக்கலாம். ஆனால் இங்குக் கொள்கை யாதெனில், அவை காரண காரிய முறையில் இல்லாவிடினும் ஒன்றையொன்று முற்றிலும் சார்ந்தவையாகவும் (anyonyā-śraya-vṛtti)[82] எதுவும் தானே இருப்பதாகவும் (self-sustaining) இல்லை என்பதாகும். பிரகிருதி வெறும் கூட்டுத் தொகுதியான ஒருமைப்பாடு அன்று (not a mere unity of aggregation), ஆனால் முழுமையில் தனக்கெனத் தனிப்பட்ட இடத்தையும் செயலையும் பெற்றுள்ள பகுதிகளினால் முறைப்படுத்தப்பட்ட ஒருமைப்பாடு ஆகும். பௌதிக உலகத்தைப் பற்றிய ஆராய்ச்சியில் உள்ள வரையறையை இது காட்டுகிறது; ஏனெனில், நாம் மேலும் பின்னோக்கிச் சென்றால் பிரகிருதியினின்றும் வேறுபட்ட எதையும் பெறமுடியவில்லை. எனவே, அது பரம வியக்த (paramavyakta), 'வெளிப்படாத முடிநிலையானது' (the final unmanifest)[88] அல்லது வரையறையற்றதும் கட்டாயமானதுமான இருப்பை உடைய முதற்காரணம் என்று கருதப்படுகிறது. இங்கு ஆய்வுமுறை, பொதுவாகப் பொருள்கள் தங்களுக்குரிய உபாதான காரணங்களிலிருந்து (material causes) வெளிப்பட்டுப் பின்னர் அவற்றிலேயே மறைவதைக் காண்பதை அடி நிலையாகக் கொண்டுளது என்பது தெரியவரும். குடம் மண்ணால் செய்யப்படுகிறது; அது அழியும்போது மீண்டும் மண்ணாகவே ஆகிவிடுகிறது. தோற்றமும் ஒடுக்கமும் இவ்வாறு ஒரு முடி நிலையை உடையன—எடுத்துக் காட்டு மண். இவ் வாய்வுமுறை கட்புலனால் அறியப்படும் ஜட உலகத்திற்கு அப்பால், பிரகிருதியை அடையும்பொருட்டு, செலுத்தப்படுகிறது; அல்லது, அதனையே வேறுவகையாகச் சொன்னால் இரண்டாம் நிலைப் பரிணாமத்தின் ஒப்புமை கொண்டு முதல்நிலைப் பரிணாமம் முற்கோளாகக் கொள்ளப்படுகிறது. நுகர்ச்சியை நிலைக்களனாகக் கொண்ட ஓர் அடிப்படையை நுகர்ச்சியைக் கடந்த நிலைக்குப் பயன்படுத்தலாம் என்று வைத்துக்கொண்டாலும் — நுகர்ச்சியில்மட்டுமே தரப்படும் பூதங்களை விளக்குவதற்காக மஹத், அஹங்காரம், தன்மாத்திரை

[82] STK. st. 12; YB. ii. 15. குணங்களில் பரவியோ குணங்களால் பரவப்பட்டோ புருஷன் இராததால், பிரகிருதி, புருஷன் ஆகிய இரண்டுமே வரையறையுற்றவையாகின்றன என்னும் முடிவு ஏற்படும் என்பதான குறைபாடு இக் கருத்தில் காணக்கூடியதாகிறது. See Bhāmatī II. ii. 1.

[88] STK. st. 15—16.

ஆகிய அடிப்படைகளை மட்டுமே கொள்வதற்குச் சான்று என்ன என்னும் கேள்வி எழலாம்; கொள்கையின் இப்பகுதிக்கு அடிநிலை யாக இருப்பது வழியளவை அன்று ஆனால் உரையளவை (āptāgama) அல்லது ஸாங்கிய-யோக ஆசிரியர்களின் சொல்லே (ipse dixit) என்பது குறிப்பிடத்தக்கது.[34] நம்முடைய நுகர்ச்சியில் தரப்படுகின்ற ஒரு சில முதல் நிலையான அடிப்படைகள் அல்லது ஓர் அடிப்படையி லிருந்து பௌதிக உலகம் பரிணமிக்கின்றது என்பது ஸ்வபாவ வாதத்தின் கொள்கையாகும்; ஆனால் மஹத் போன்றவற்றைப் பரிணாமத்தின் இடைநிலைப்படிகளாக ஸாங்கிய—யோகம் மேலும் குறிப்பிடுவது (ஸ்வபாவவாதமல்லாத) வேறொரு மூலத்திலிருந்து இது பெறப்பட்டது என்பதைக் காட்டும். அந்த மூலம் உபநிஷத்துக்களே என்று முடிவு செய்வதற்கான காரணங்களை நாம் பின்வருவதில் பார்க் கலாம்.

(2) புருஷன் (Puruṣa): புருஷன் வெறும் உணர்வே (sentience). அது மாறாதது, என்று முளது, எங்குமுளது. செய லனைத்தும் பிரகிருதிக்கே வரையறை செய்யப்பட்டிருப்பதால், அது முற்றிலும் செயலற்றதாகவு முளது. எனவே, அது உள்ளத்தின் உணர்ச்சி அல்லது ஏற்கும் பகுதியை (affective or receptive side) குறிப்பிடுவதாகவும் அதன் பயனாக அது செய்வோனாக அல்லது கர்த்தாவாக (kartā) இராமல் நுகர்வோனாக அல்லது போக்தாவாக (bhoktā) உளது என்று கூறலாம். பிரகிருதியைப்போலவே, புருஷனையும் அறிவின் உதவியினால் மட்டுமே இங்கு நிலைநிறுத்தும் முயற்சி எழுகின்றது. அத்தகைய உள இயல்பான உருப்படி (psychic entity) இருக்கவேண்டுமெனக் கொள்ளப்பெறுவதை[35] மெய்ப்பிக்கும் பொருட்டுப்பல்வேறு காரணங்கள் அளிக்கப்படுகின்றனர். முதலாவதாக, பௌதிக உலகம், உணர்வற்றதாய் இருப்பதால் அதனை நுகர்வதற்கு உணர்வுள்ள ஓர் அடிப்படை தேவைப்படுகிறது; அல்லது அறியப்படும் பொருள்கள் (objects) அறியும் பொருள் (subject) ஒன்றினைக் குறிப்பிடுகின்றன என்று கூறப்படுகிறது. ஆயின் அத்தகைய காரணம் அவ்விரண்டிற்குமிடையே கட்டாயமான உறவை ஏற்றுக்கொள்வதால் அத்திட்டத்தின் அடிப்படையான இருமைக் கொள்கையுடன் முரண்படுகிறது. கூட்டு நிலையான பிரகிருதிக்கு (எதிர்) மாறாகத் தனி நிலையான ஒன்றாகப் புருஷன் வேண்டப்படும் என்னும் இரண்டாவது காரணமும் இவ்வாறே இருமைக்கொள்கை யுடன் பொருந்துவதன்று. மேலும், இயற்கையில், குறிப்பாக, உயி ருள்ள உடலில் காணப்படுகின்ற அமைப்பும்[36] அதே முடிவுக்குச்

[34] STK. st. 6.

[35] SK. st. 17.

[36] இக்காரணம் இதற்கு முன்னமேயே உபநிஷத்துக்களில் காணப்படுகிறது. See part I, p. 65.

செலுத்துவதாகக் கூறப்படுகின்றது. 'அமைப்பைப்பற்றிய காரணம்' ('design argument') கையாளப்படுகின்ற வகையும் இங்கே குறிப்பிடத் தக்கதாகும். அது அமைப்பாளரைக் (designer) குறிப்பிடாமல் அமைப்பினுல் நன்மை அடைபவரையே சுட்டுவதாக விளக்கப்படுகிறது. குறிப்பிட்ட பயன்களை அடைவதற்கான வழிகள் இயற்கையில் காணப்படுவதிலிருந்து அவற்றை வகுத்தவர் கடவுள் என்று முடிவு செய்யாமல் புருஷனுக்காக அவை இருப்பவை என்று ஸாங்கியம் முடிவு செய்கின்றது. ஒரு பொருளைச் செய்பவன் அதனைப் பயன் படுத்துவோரின் தேவையைக் கருத்தில் கட்டாயம் கொள்ளவேண்டுமாதலின், யாருக்காகச் செய்யப்பட்டது என்பதுபற்றிய இம் முடிவும் யார் செய்தது என்னும் முடிவை நிகர்ப்பதாகும். எடுத்துக்காட்டாக, பயன்படுத்துவோர் யாருமில்லை எனில் கடிகாரங்கள் செய்யப்படமாட்டா. அதனுல் இதனை யொத்தவாறே இறையியல் கொள்கை என்னும் வகையில் ஸாங்கியம் ஏற்க மறுக்கும் கடவுளையே அவ்வாறு தேவைக்குப் பொருத்தமாகச் செய்யும் உள்ளம் என்பதை உணர்த்துவதாக ஏன் கொள்ளக்கூடாது என்னும் கேள்வி எழலாம். குறிப்பாக, நியாய-வைசேஷிகத்திற்கு எதிராக இது இக் கொள்கையில் முதன்மை வாய்ந்த செய்தியாக உள்ளது. நியாய-வைசேஷிகத்தின் படி, காணப்படுகின்ற பிரபஞ்சத்திற்கு மூலமாக உள்ள பொருள் தன்னியல்பான இயக்கம் உடையதன்று. எனவே, அதன் பல்வேறு பகுதிகளையும் சேர்த்து ஒன்ருக வைத்திருப்பதற்குப் புறக்காரணமாக—கடவுளோ கர்மாவோ இவ்விரண்டுமோ வேண்டும். ஆனுல், இங்கு உயிருள்ள உருப்படி (organic entity) என்னும் வகையில் பிரகிருதி பற்றிய கருத்தில் பெரும் முன்னேற்றம் உளது.[87] அது தானுகவே வளரும் திறனுடையது. இக் கருத்து ஸாங்கியத்தின் இறையியல் கொள்கைக்கு அடித்தளமாக இருப்பதால் விஞ்ஞான பிக்ஷு போன்றவர்கள் அக்கொள்கையில் கடவுட் கொள்கையைப் புகுத்தச் செய்யும் முயற்சி பயனற்றதாகிவிடுகிறது.[88] ஆனுல், நியாய-வைசேஷிகத்தின் அணுக்கள் பற்றிய கருத்தினின்றும் பிரகிருதி பற்றிய கருத்து வேறுபட்டிருப்பினும், பிரகிருதி தனக்காகவே பரிணமிக்காததால் அது உணர்வுநிலையிலுள்ள புருஷனைச் சுட்டுகிறது. பிரகிருதியில் உள்ளடங்கியதான இந்த நோக்க அமைப்பையே (teleology), அமைப்பைப்பற்றிய காரணம் பயன்படுத்துகிறது. ஸ்வபாவ வாதத்துடன் பெரிதும் ஒத்திருந்தாலும் அதிலிருந்து பிரிந்து செல்வதற்கு நோக்க அமைப்புபற்றிய கருத்து பயன்படுகிறது: மேலும், ஸாங்கிய—யோகத்தில் புருஷன்மட்டுமே உண்மையான முடிநிலைப் பொருள் என்பதையும் இது நமக்குக் கூறுகிறது. பிரகிருதியைப்போல, அது பகுதிகளினுல் ஆக்கப்பட்ட ஒருமைப்பாடு அன்று; அதைப்

[87] SK. st. 57.

[88] SPB. i. 92—8.

போன்று உணர்வற்றதும் (non-sentient) அன்று; எனவே அது, தன் போக்கில், தன்னைக் கடந்து எதனையும் குறிப்பிடவில்லை. நான்காவது காரணம் மனிதனின், ஸம்ஸாரத்திலிருந்து தப்பும் வேட்கை அல்லது கட்டற்ற நிலைபெற விழையும் ஆன்மிய இயல்பூக்கத்தைப் பற்றியது. தப்ப முயல்வது எதிலிருந்து தப்ப முயல்கிறதோ அதனின்றும்—அதாவது பிரகிருதியிலிருந்து—வேறுபட்டிருக்கவேண்டும். புருஷர்கள் பலவாகக் கருதப்படுகின்றனர்; அக்கருத்தை[89] ஆதரிக்கும் பொருட்டு, மக்களுடைய வேறுபட்ட வரலாறுகள் அவர்களுடைய பௌதிக, அற, அறிவாற்றல் முதலியவற்றிலுள்ள அமைப்புகளின் வேறுபாடுகள், போன்ற பல காரணங்கள் தரப்படுகின்றன. ஆனால் அத்தகைய காரணம் நுகர்நிலை அகங்களின் பன்மையை மட்டுமே காட்டுகிறது. தம்மியல்பில், புருஷர்கள் ஒருவர் மற்றொருவரிலிருந்து எவ்வாறு வேறுபடக்கூடும் என்று காண்பது அரிதாகிறது. ஒவ்வொரு அகத்திற்கும் உள்ளார்ந்த தன்மையாக அதன் விசேஷம் (பக்கம் 66) உளது என்று நியாய — வைசேஷிகத்தில் கூறப்படுவது போன்ற விளக்கத்தை யொத்ததாகக்கூட இங்கே ஒன்றும் இல்லை.

காரண—காரியம்பற்றி இத்திட்டத்தில் உள்ள கருத்து நியாய—வைசேஷிகக் கருத்திற்கு நேர்மாறானது. இது ஸத்கார்ய வாதம் என்று கூறப்படுகிறது; ஏனெனில், இதன்படி விளைவு உபாதான காரணத்தில் (material cause) எப்போதும் மறைந்த நிலையில் இருப்பதாகக் கொள்ளப்படுகிறது. ஆனால் ஸத்கார்ய வாதமும் அஸத்கார்ய வாதத்தைப்போலவே உபாதான காரணத்தை மட்டுமே குறிப்பிடுகின்றது என்பது நினைவிலிருத்தவேண்டியதாகும். இக் கொள்கை நிமித்த காரணம் (efficient cause), பயன்நிலைக் காரணம் (final cause) என வேறு இரு காரணங்களையும் ஏற்றுக்கொள்கிறது. இவற்றுள் பிந்தியது, எப்போதும் புருஷனுக்குத் தொடர்புள்ள உலக அனுபவமாகவோ (bhoga) விடுதலையாகவோ (apavarga) இருப்பதால் பிரகிருதியின் எல்லைக்குப் புறம்பானதைச் சுட்டுகிறது. எனினும் இந்தக் கூற்று, பரிணாமத்தின் இறுதியான நோக்கம் இருவகைத்து என்று குறிப்பிடுவதாக இல்லை. நியாய—வைசேஷிகத்திலுள்ளதுபோல், அபவர்க்கம் (apavarga) அல்லது தப்புதல் (escape) என்பது தன்னுடைய இயற்கையான நிலைக்கு, அகம் (self) இறுதியாக மீளுதல் என்று பொருள்படும். இந்தப் பொருளில், விடுதலை நிகழ்விப்பதற்காக பிரகிருதி பரிணமிக்கிறது; ஒரு புருஷன் விடுதலைபெற்றவுடன் அந்தப் புருஷனுக்காகப் பரிணமிப்பதை நிறுத்திவிடுகிறது. பரிணாமநிலை அல்லாமல் பிரளயநிலை அல்லது உலக ஒடுக்கமே பிரகிருதிக்கு இயற்கையானது என்பதாக நாம் முன்னர் குறிப்பிட்ட செய்தியுடன் இக்கருத்தையும் சேர்த்துக்கொண்டால்,

[89] SK. st. 18.

அபவர்க்கம் ஒன்றுமட்டுமே உண்மையான நோக்கம் என்பது காணப்படும். போகம் (bhoga) பற்றிய, அதன் மற்றொரு நோக்கம் அதற்குக் கட்டாயமான முந்திய நிலையாகக் (necessary antecedent) கருதலாம். அந்த இரு நோக்கங்களையும் ஒன்றுக்கொன்று சார்பற்றவையாக அல்லது புறம்பானவையாகக் கருதினால், எல்லா வல்லமையும் பெற்றிருந்தபோதிலும் குருட்டு நிலையிலுள்ள பிரகிருதி (blind prakṛti) இவ்விரு நோக்கங்களில் எது, எந்தப் புருஷனுக்கு, எப்போது அடைவிக்கவேண்டியது என்று அதனைத் தேர்ந்தெடுக்க முடியும் என்பதை விளக்கவியலாது. பண்டைய கர்மாவின் பதிவுகள் அகத்தில் (self) அல்லாமல் புத்தியில் (buddhi) உறைவனவாதலின் அவை பிரகிருதியைச் சார்ந்தவையாகின்றன. ஆகையால் முன்னரே குறிப்பிட்டபடி கர்மாவை இங்கே புகுத்துவது கொள்கைக்கு உதவுவதாக இல்லை. உணர்வற்றதாயினும் பிரகிருதி தேர்ந்தெடுக்கும் தன்மையை உணர்த்தும் செயல்திறனைப் பெற்றிருக்கிறது என்னும் கருத்து தன்முரணாக உள்ளது என்னும் குற்றச்சாட்டினின்றும் இவ்விளக்கம் ஓரளவு ஸாங்கியக் கொள்கையைத் தப்பும்படி செய்கிறது. பயன்நிலையான காரணம் (final cause) இல்லாத இடத்தில் பிரகிருதியில் முன்னேற்றமான இயக்கமே இல்லாது போய்விடுமாதலின், காரணங்கள் அனைத்திலும் அதனையே முதன்மை வாய்ந்ததாக—ஒருவகையில் ஒரே காரணமாக—சொல்லலாம்[40]. அதனை ஏற்றுக்கொள்வது, நாம் முன்னமேயே சுட்டிக்காட்டியதைப்போல, பிரகிருதிபற்றிய கருத்துப் பகுதிகளால் முறைப்படுத்தப்பட்ட ஒருமைப்பாடு (a systematized unity) அல்லது நோக்க அமைப்பியலான முழுமை (teleological unity) என்பதைக் குறிப்பதாகும். நிமித்த காரணம் (efficient cause) எதிர்மறையான இயல்புடையதாகக் கருதப்படுகிறது. அது தடைகளை நீக்குவதற்கு மட்டுமே பயன்படுகின்றதேயன்றி உடன்பாட்டு வகையில் விளைவதற்கு உதவவில்லை; ஏனெனில், இக்கொள்கையின் கருதுகோளின்படி, தானே வெளிப்படுகின்ற எதுவும் முன்னரே உபாதான காரணத்தில் உள்ளது. பிரகிருதி, அனைத்திற்குமுரிய திறனுடையதாய் எல்லா உருவங்களுக்கும் வேண்டிய இயல்புக் கூறுகளைத் தன்னுள்ளேயே பெற்றுளது. அது எதுவாகவேனும் ஆகக்கூடும்; அதன் இயக்கம் வெளிப்படவேண்டிய திசையிலுள்ள தடையை நீக்குவதன்மூலம் அதன் திசையை வரையறுக்கமட்டுமே நிமித்த காரணம் தேவைப்படுகிறது. நீர்த்தேக்கத்தில் சேமித்து வைக்கப்பட்ட நீர் ஒவ்வொரு பக்கத்திலும் வெளிப்படுவதற்கான வழியை ஒவ்வொரு இடத்திலும் காணமுயன்று, அதன் முயற்சிக்குத் தடையாயுள்ளது அகற்றப்படும் இடத்தில் வழிந்தோடுவதை இதற்கொப்பாக நினைத்துப் பார்க்கலாம்[41]. இறுதியாக, காரண-காரியம் பற்றிய இக்

[40] Cf. SK. st. 31 : Puruṣārtha eva hetuḥ.
[41] YS. iv. 3.

கருத்து பிரகிருதிக்கும் அதன் உருமாற்றங்கள்பற்றிய எல்லைக்கும் மட்டுமே பொருந்துவதாக உள்ளது. அகம், உண்மையில், அதனால் தாக்குறாமலேயே உளது. அது எதனுடைய காரணமோ விளைவோ அன்று.

ஸாங்கியத்திற்கும் யோகத்திற்கும் இடையேயுள்ள முதன்மை வாய்ந்த வேறுபாடு பின்னதன் கடவுள்பற்றிய நம்பிக்கையே ஆகும். கடவுளின் இருப்பை மறுக்கும் நோக்கம் கபிலருக்கு இல்லை என்றும், அவர் வலியுறுத்த நினைத்தது எல்லாம் கடவுளின் இருத்தலை அறிவு முறையால் நிலைநாட்ட முடியாது என்பதே என்றும் சில பண்டைய அறிஞர்களும் இக்கால அறிஞர்களும் நிலைநிறுத்த முயன்றுள்ளனர்[42]. ஆனால் இது, நாம் முன்னரே பார்த்ததுபோல, பண்டைய ஸாங்கியத்தின் போக்கிற்கு எதிரானதாகத் தோன்றுகிறது. மேலும் அக்கொள்கைக்குக் கடவுட்கொள்கையின் சாயலை அளிக்கும் முயற்சி அதன் வரலாற்றில் மிகப் பிற்பட்ட காலத்தில் தான் தோன்றியது என்பதையும் சொல்லலாம். ஸாங்கிய திட்ட அமைப்பில் கடவுளுக்கு இடம் காண விஞ்ஞான பிக்ஷு ஆர்வங் காட்டுகிறார்; ஆயின் அதற்கு ஆதரவு பிற்கால சூத்திரத்திலும் மிகக் குறைந்ததாகவே உளது. கடவுள் அல்லது ஈஸ்வரன் என்று இங்கு வழங்குவதுபற்றிய கருத்து, எவ்வாறு யோகத்தில் சேர்க்கப் பட்டது என்பது முன்னரே குறிப்பிட்டோம்; எனவே, அக்கருத்து இக்கொள்கையுடன் கொண்டுள்ள பிணிப்பு இறுக்கமானதன்று. பதஞ்சலியின் நூலில் அது முற்கோளாகக் கொள்ளப்படுகின்ற சூத்திரங்களே ஏனைய பகுதியுடன் தொடர்பற்று உளது.[43] இங்கு கருதப்படுகின்ற வகையில் நிறைவுடையவராயிருப்பினும் கடவுளும் மற்றவர்களைப்போலவே ஒரு புருஷராவர். அவர் எல்லாம் அறிந்தவர்; எங்கும் நிறைந்தவர்; ஆனால் வேதாந்தத்தின் ஈஸ்வரனைப் போலல்லாமல் ஜடத்திற்கும் (பிரகிருதிக்கும்) தனிப்பட்ட அகங்களுக்கும் புறம்பாக இருக்கின்றார். வேறு வகையாகச் சொன்னால், அவர் பரம்பொருள் (Absolute) அல்லர்; இவ்வகையில் அவர் நியாய—வைசேஷிகத்தின் கடவுளை ஒத்திருக்கின்றார் (பக்கம் 74); தலையாய வேறுபாடு உலகத்தைப் படைப்பதற்கான பொருளைப்பற்றிய கருத்தில் இரு கொள்கைகளுக்குமுள்ள வேறுபாட்டின் காரணமாகக் கடவுள் இவற்றில் வெவ்வேறாகத் தொழில் புரிவதாகும். பதஞ்சலி, தம்முடைய கடவுட் கொள்கை நிலைக்கு (theistic position) ஆதரவாக எடுத்துக் கூறும் ஒரே காரணம் நம்முடைய நுகர்ச்சியில் அறிவு, ஞானம் இன்ன பிறவற்றில் படிமுறை இருத்தலாகும். அவை வரம்பற்ற அறிவு, ஞானம், இன்ன பிறவற்றைத் தம்முடைய எல்லையாகச் சுட்டு

[42] See SPB. i. 92—8; v. 2—12; SS. pp. 302—4.

[43] YS. . 23—9. cf. ERE. vol. xii. p. 831.

கின்றன என்று அவர் கொள்கின்ருர். பின்னர் கூறப்பட்டவை எவரைச் சார்ந்துள்ளனவோ, அவரே கடவுளாவர். ஆனுல் புருஷனுக இருக்கும் கடவுளும் வெறும் ஆன்மாவாகவும் (bare spirit) பிரகிருதியி னின்றும் தனிப்பட்டும் இருத்தலால் அத்தகைய உயர்தர மேம்பாடுகள் எவ்வாறு கடவுளைச் சார்ந்திருக்கமுடியும் என்னும் கேள்வி எழலாம். அத்தகைய தடையை அகற்றும்பொருட்டு அக் கொள்கை, கடவுள், பெரிதும் ஸத்துவத்தினுல் ஆக்கப்பட்ட ஒருவகையான ஆளுமை உடையவராகக் கருதப்படுகிருர். இது பௌதிக இயலான புற வொட்டுடன் உண்மையான தொடர்பை உணர்த்துவதாயும் அவரைக் கட்டுப்படுத்தாததாகவும் கருதப்படுகிறது. அவர் பிரகிருதியின் பரிணுமத்திற்குத் தேவையான முதல் தூண்டுதலை அளிப்பதுடன், தம்முடைய அருளால் தம் அடியவர்கள் இவ்வுலக வாழ்க்கையிலிருந்து விடுதலை பெறவும் உதவுகின்ருர். ஆனுல் கடவுளின் உதவி அதனை அடையும் ஒரே வழியன்று; நாம் இனி பார்க்கப்போவதைப்போல, வெற்றிகரமான யோகப் பயிற்சியும் மற்றொரு வழியாகும்.

இப் பகுதியை முடிப்பதற்குமுன் ஸாங்கிய—யோகத்தில் குறிப்பிட நேர்ந்த பல முற்கோள்களையும் ஒன்றுதிரட்டிப் பார்க்கலாம். அவையாவன :—

(i) உள்ளது எதுவும் எப்போதும் இருக்கும்; இல்லாதது எதுவும் எப்போதும் இருக்காது.

(ii) மாற்றம் என்பது மாறுகின்ற பொருள் ஒன்றை உணர்த்து கிறது.

(iii) காரியம் அடிப்படைத் தன்மையில் அதனுடைய உபாதான காரணத்தைப் போன்றவாறே இருக்கிறது.

(iv) வேறுபாடுகளனைத்தும் இறுதியாக மூவகையான மூலங்களி லிருந்து பெறப்படுவன—இவை சார்பற்றவையல்ல; ஒன்றையொன்று சார்ந்தவையாம்.

(v) ஜடம் முடிவிலா இயக்கத் தன்மையுடையது.

(vi) உள்ளம் ஜடத்திலிருந்தோ, ஜடம் உள்ளத்திலிருந்தோ பெறப்படவில்லை.

II

இந்தியத் தத்துவத்தில் பிற தர்சனங்களில் உள்ளதுபோல இங்கும் பொதுவாக 'உளவியல்' என்னும் சொல் அதனுடைய சொல் வரலாற்றுப் பொருளில் (etymological sense) ஆன்மாபற்றிய விஞ்ஞானம் (science of the soul) என்று புரிந்துகொள்ளவேண்டிய தாகிறது ஆனுல் இக்கொள்கையில் நுகர்வோன் (subject of experience) என்று நினைக்கக்கூடிய ஆன்மா என்பது எது? புருஷன்

இருப்பது உண்மையே; ஆனால் அது எல்லாவற்றிற்கும் புறம்பாக இருப்பதால் நுகர்வோனாக இருக்கமுடியாது. அறியும் முறையில் முதன்மை வாய்ந்த உதவி அளிக்கும் மற்றுமொரு பொருளாக மஹத் (mahat) அல்லது புத்தி (buddhi) உளது; ஆனால் அதுவும் வேறொரு காரணத்தினால் நுகர்வோனாக இருக்கக்கூடிய பொருத்தமற்றதாக உளது. பிரகிருதியிலிருந்து பெறப்படும் அது உணர்வற்றதாக (jada) இருப்பதால் அதற்கு நுகர்ச்சி இருக்கமுடியாது. செயலனைத்தையும் புத்தி இயற்றுவதாகவும் புருஷன் உணர்வுப் பகுதியாகவும் (caitanya) இருப்பதால் தனித்தனியாக அவை நுகர்வோனாக இருக்க முடியாதெனினும் இரண்டும் சேர்ந்து அவ்வாறிருக்கமுடியும் என்று கூறப்படுகிறது. புருஷன் ஒளிபெற்றுளது அல்லது புத்தியில் பிரதிபலிக்கின்றது. பௌதிக இயல்புடையதாயினும் பிரதிபலிப்பை ஏற்கக் கூடிய நுண்மை புத்திக்கு உண்டாதலின் புருஷனால் அது ஒளி பெறுகிறது அல்லது பிரதிபலிக்கிறது. அவ்வாறு ஒளி பெற்றிருப்பதால் அது உணர்வுள்ள நுகர்வோனாகப் பயன்படுகிறது. எனவே, ஆன்மா வெளிப்படுவதற்குப் பௌதிக இயலான ஊடகமாகப் (physical medium) புத்தி கருதப்படலாம். இவ்வகையான அவற்றின் ஒருமைப்பாட்டைப் புருஷன் அல்லது கடந்த நிலை அகத்தினின்றும் (transcendental self) வேறுபடுத்துவதற்காக நுகர்நிலை அகம் (empirical self) என்று வழங்கலாம். அத்தகைய தொடர்பினால் நுகர்நிலை அகத்திலுள்ள தனிமங்கள் ஒவ்வொன்றும் முழுமையாக மாற்றம் அடைவதாகத் தோன்றுகிறது—அதாவது உணர்வற்ற புத்தி (non-sentient buddhi) உணர்வுபெறுவதாகவும் செயலற்ற புருஷன் (passive puruṣa) செயலாற்றுவதாகவும் தோன்றுகிறது.[44] இதனை விளக்குவதற்காகப் பொதுவாகத் தரப்படும் எடுத்துக்காட்டு இரும்புப் பந்தாகும்; அதில், தீயின் உருவமற்ற ஒளி உருண்டை வடிவமாகவும், குளிர்ச்சியான இரும்பு வெப்பமாகவும் தோன்றுகின்றன. ஒவ்வொரு ஞானமும் இச்சேர்க்கை நிலையாக உளது. அதன் இரு பகுதிகளையும் தனித்தனியாகப் பார்க்குமிடத்து, அத்தகைய நிலைக்கு உட்படும் புத்தியின் மாறுபட்ட நிலை வ்ருத்தி (vṛtti) என்றும், அதில் புருஷனுடைய பிரதிபலிப்பு ஞானம் என்றும் வழங்கப்படுகின்றன. இவ்விரு தனிமங்களுக்குமிடையே உணரப்படும் முற்றொருமையினால் வ்ருத்தியும் சில வேளைகளில் ஞானம் என்று வழங்கப்படுகிறது.[45]

பரிணாம திட்ட அமைப்பில் மனம் உள்பட பதினொரு இந்திரியங்கள் அல்லது புலனுறுப்புக்களும், அஹங்காரம், புத்தி ஆகியவை சேர்க்கப்படுவதைக் காணலாகும். ஆனால் அதில், அவை பிரகிருதியிலிருந்து பிரபஞ்சம் பரிணமிப்பதில் தொடர்ந்து

[44] SK. st. 20.

[45] YSB. ii. 20; iv. 22.

நிகழும் நிலைகளைக் குறிப்பிடுகின்றன. இந்தப் பதின்மூன்று கூறுகள் நாம் இப்போது குறிப்பாகப் பார்க்கவேண்டிய வேறொரு இயல்பையும் பெற்றுள்ளன. இல்லாவிடில் அவை தனிப்பட்ட உயிர் நுகர்ச்சி பெறுவதற்கு உதவுவனவாகவும் அனைத்தும் ஒன்றுசேர்ந்து ஒவ்வொரு புருஷனும் நுகர்நிலையில் பெற்றுள்ள உள இயலான கருவியாக அமைவதாகவும் உள. பிரபஞ்ச இயலானதும் தனிப்பட்டதுமான இவ்விரு இயல்புகளுக்கும் இடையேயுள்ள தொடர்பை உடனடியாகப் பார்ப்போம். முன்னரே இக்கூறுகளை 'உள இயல்பானவை' என்று அளித்த விளக்கத்தை நினைவுகொள்ளுதலே இங்கே போதியதாகும். பிரகிருதியின் விளைவான ஏனைய பொருள்களைப்போல்—அதாவது நுண்ணியவையோ பருநிலையானவையோ ஆன தனிமங்களைப்போலல்லாமல்—புருஷனால் ஒளிபெறக் கூடியவை என்னும் பொருளில் அவை உளஇயல்பானவை. இதுவே, அக இயலானது, புற இயலானது என்று நாம் வழங்கத்தக்க இரு தொடர்ச்சிகளையும் வேறுபடுத்துவதாகும். அவை, புருஷனின் தேவைகளுக்கேற்பப் பிரகிருதி தன்னைப் பொருத்தமாக அமைத்துக்கொள்வதின் விளைவாகும்.[46] வேறு வகையாகச் சொன்னால், உள இயல்பானவை என்று நாம் கூறுகிற செயல்கள் பொறி இயலான தொழிற்பாடுகளே. அவை ஆன்மாவினால் (spirit) ஒளி பெறும்போதுமட்டுமே உள இயல்பான தன்மையைப் பெறுகின்றன. புலன்கள் இங்கு அஹங்காரத்திலிருந்து பெறப்படுகின்றன—நியாய-வைசேஷிகத்தில் உள்ளதைப்போல பூதங்களிலிருந்து அல்ல (பக்கம் 80). ஒரே மூலத்திலிருந்து பெறப்படுபவையாயினும் ஒவ்வொரு புலனும் தன்னுள் குணங்களின் சேர்க்கையிலுள்ள வேறுபாட்டின் காரணமாக வெவ்வேறு வகையில் செயல்படுகிறது. கண் நிறத்தையும், செவி ஒலியையும் பற்ற இவ்வாறெல்லாம் அவை செயற்படுகின்றன.

ஸாங்கிய-யோகம், ஸௌத்ராந்திகத்தைப் போன்று, ஆனால் நியாய-வைசேஷிகத்தைப் போலல்லாமல், உள இயல்பான அறிகுறியால்(sign)அதாவது ஆராயப்படும் பொருளின் பிம்பம்(image)அல்லது எண்ணத்தினால் (idea-ākāra) காட்சி (perception) நிகழ்வதாக நம்புகிறது. அந்த பிம்பம் நாம் நினைக்கக்கூடியதைப்போல புத்திக்கு (buddhi) மாற்றப்பட்டு அதில் காணப்படுவதன்று; ஆனால் புறத்திலிருந்து பொருத்தமான தூண்டுதல் பெறப்படும்போது, புத்தியே பொருளின் உருவத்தை மேற்கொள்கிறது. பரிணமிக்கின்ற புத்தி, அதாவது வ்ருத்தி காட்சிக்குமட்டுமின்றி நனவு நிலையின் எல்லா உருவங்களுக்கும் சிறப்பியல்பாக இருக்கிறது; ஆன்மாவின் ஊக்கத்தைப் பெறும்போது நுகர்வு ஏற்படுகின்றது. உள இயல்பான கருவி

[46] நம்முடைய சூழ்நிலைக்கேற்ப நம்மை நாம் சரிப்படுத்திக்கொள்கிறோம் என்று பொதுவாக நாம் கூறுவதற்குப் பதிலாகப் பிரகிருதி நம்முடைய தேவைகளுக்கேற்ப தன்னைச் சரிப்படுத்திக் கொள்கிறது என்று கூறவேண்டியதாகிறது.

(psychic apparatus) முழுவதும் புருஷனுக்கும் புற உலகத்திற்கும் இடையே தொடர்புபடுத்துவதாக அமைகிறது. இவ்வாறு அமைப்பதனுல் புருஷனுக்கு வாழ்க்கையின் நுகர்வுகளை (bhoga) அடைவிக்கிறது; அல்லது அதற்குரிய காலத்தில், இறுதியான கட்டற்ற நிலையை (apavarga) உண்மையான அறிவின்மூலம் (viveka) பெறச்செய்கிறது. அறியும் முறைபற்றிய விவரங்கள் வருமாறு: பொருள் முதலில் ஒன்று அல்லது அதற்கு மேற்பட்ட புலன்களில் பதிகிறது; இந்நிலையில் எழும் ஞானம் முற்றிலும் தெளிவற்றதாக உள்ளது. அது 'வெறும் உணர்வாக' (bare awareness — ālocana-mātra) இருப்பது; நிர்விகல்பக நிலையைக் குறிப்பது. அதற்கேற்ப, காட்சியின் முதல்நிலை, நியாய — வைசேஷிகத்தில் உள்ளதைப்போல (பக்கம்-84) தனிப்பட்டதும் வேறுபாடு செய்யப்பட்டதுமானதைக் குறிப்பிடவில்லை. பின்னர் அது மனத்தினுல் விளக்கப்படும்போது சரியானபடி தெளிவாக்கப்படுகிறது; அதனுல் 'வரையறை செய்யப்பட்டது' அல்லது ஸவிகல்பகம் (savikalpaka) என்று அது வழங்கப்பெறுகிறது. எனவே இங்கே பிரத்யக்ஷம் பிரிந்துள்ள பகுதிகளில் தொடங்கி அவற்றை இணைப்பதன்று—ஆயின் பாகுபாடு செய்யப்பெருத முழுமையில் தொடங்கி அதில் பின்னர் ஒழுங்கைப் புகுத்துவதாகும்.[47] இது புற இயலான நோக்கத்தின்படி அந்த நிகழ்ச்சி முறையை நிறைவு செய்கின்றது; ஆனுல், உள இயல்பாகவும் அது முழுவதும் விளக்கப்படுவதற்குமுன் வேறு இரு நிலைகள் தொடர்ந்து எழுகின்றன. முதலாவது அஹங்காரம் நுகர்வைத் தனதாக்கிக் கொள்வது; அல்லது நுகர்வை அதற்குரிய அகத்துடன் தொடர்புபடுத்துவதாகும். காட்சி, இப்பொழுது, எந்தச் செயலுக்காவது வழிகோலவேண்டுமெனின் புத்தி குறுக்கிட்டு எதைச் செய்யவேண்டுமென்று முடிவு செய்து அதற்குரிய தொழில் உறுப்புக்கு (karmendriya) அதனைத் தெரியப்படுத்துகிறது. இதன் விளைவு யாதாயினுமொரு செயலோ செயலைத் தவிர்த்தலோ ஆகும். எனவே, புத்தியானது நனவு வாழ்க்கையின் இயற்றிநிலை—இயல்பை (will-aspect) ஒத்துளது. உள இயல்பான செயற்கருவியின் இறுதியான மூன்று தனிமங்களுக்கு நாம் ஒரே பெயரை—அந்தஹ்கரணம் என்பதை—வழங்கினுல், புலன்கள் தூண்டப்படும்போது, தூண்டுதலுக்கேற்ப அக உறுப்பு (internal organ) தன்னுடைய நிலைகளில் யாதாயினுமொன்றில் எவ்வாறு இயங்குகின்றது என்பதைக் காண்கிறோம். உள இயல்பான உறுப்புக்கள் செயற்படும் முறை, மேலே தரப்பட்டுள்ள பரிணும திட்ட அமைப்பில் அவை தோன்றுவதற்கு எதிர் முறையில் இருப்பது காணப்படும். வழிநிலையான அறிவில் (mediate knowledge) காணப்படுவதுபோலவே துன்பம் அல்லது

[47] SK. st. 27, 28 and 30. STKவை அடிநிலையாகக் கொண்ட இக்கருத்தை விஞ்ஞான பிக்ஷு ஓரளவு மாற்றியமைக்கிருர். See SPB. ii. 32.

மகிழ்ச்சி போன்ற அக இயலான காட்சியிலும் நிகழ்ச்சி முறை சரியாக ஒரே தன்மையாக உளது; புற இயலான புலன்களின் (jñānendriya) ஒத்துழைப்பு மட்டும்தான் தேவைப்படவில்லை; எனவே, அவை அப்போது செயற்படுவதில்லை. தரப்பட்டுள்ள முழுமையில் வளரும் வேறுபாடாகக் காட்சியைக் கருதும் இவ்வுளவியல் பாகுபாடு நியாய-வைசேஷிகத்தில் கூறப்படுவதைக் காட்டிலும் மிகப் பொருத்தமாக உளது; ஆனால், புத்தியும் ஆன்மாவும் நேரடியாக ஒன்றினை ஒன்று செயல்படுத்துகின்றது என்பதை இக் கொள்கை மறுப்பதால், முற்றிலும் பௌதிக இயலான அல்லது உடற்கூற்று இயலான நிகழ்ச்சி முறையிலிருந்து நுகர்வு எவ்வாறு திடீரென எழுகின்றது என்று புரிந்துகொள்வதில் இங்கும் ஓர் இடர்ப்பாடு உளது. தீப் பிழம்பாயுள்ள இரும்புப் பந்து பற்றிய எடுத்துக் காட்டு பொருத்தமானதாக இல்லை. ஏனெனில், இங்குள்ள புத்தியையும் (buddhi) புருஷனையும் போலல்லாமல், இரும்புப் பந்தும் தீயும் உண்மையில் தொடர்பு கொண்டுள்ளன.

இத் திட்டத்தில் இருவகை உருவத்தில் உள்ள பூதங்கள் நீங்கலாக, மஹத் முதலாக உள்ள அடிப்படைகளை இரு பொருள்களில் புரிந்துகொள்ளவேண்டும் என்பதைப் பார்ப்போம். தனிப்பட்ட நுகர்வு நோக்கிலிருந்து அவற்றின் பொருளைப் புரிந்து கொள்வது அரிதன்று. இங்கு தரப்பட்டுள்ள வகையில் காட்சியின் நிகழ்ச்சி முறை அதனை முற்றிலும் தெளிவுபடுத்துகிறது. ஆனால் அதனையே அவற்றின் பிரபஞ்ச இயல் தன்மைக்குக் கூறமுடியாது; மேலும், அத்திட்டத்தின் அடிப்படை உரைகளிலிருந்து உள இயலான சொற்களை இங்கு ஆராயப்படும் உண்மை இயலான பொருள்களுக்கு (ontological entities) ஏன் ஆளவேண்டும் என்பதைக் கண்டு பிடிக்கமுடியாது. இந்தத் தெளிவற்ற செய்தியை விளக்குவதற்கான, ஒரே வழி பிரபஞ்ச இயலான ஒரு புருஷனைக் கொண்டு பரிணாம நிகழ்ச்சி முறை முழுவதும் அவருக்குக் கருத்து இயலாகத் தரப்படுவதாக (ideal presentation) நோக்குவதாகும். அது, உடனே நமக்கு இந்த உண்மை இயலான அடிப்படைகளை உள இயல்பான சொற்களில் அளிக்கும். ஆன்மாவினால் ஒளிபெறச் செய்யப்பட்ட பிரபஞ்ச இயலான புத்தியாக (buddhi) மஹத்தைக் கருதி அதனைப் புருஷனோடு ஒருமைப்பாடுடையதாக்கினால், பரிணாமத்தில் அடுத்த நிலை, அதாவது அஹங்காரம், புருஷனுக்குள் தோன்றும் அக உணர்வைக் குறிப்பதாகும். அது, ஒருபுறம், புற இயலான தொடர் அல்லது அகம் அல்லாதது (objective series or not-self) என்று நாம் கூறியதையும், மறுபுறம் அக இயலான தொடர் (subjective series) அல்லது மேலும் சரியாகக் கூறுமிடத்து, அதனை அறியும் பொருட்டு அமைக்கப்பெற்ற சிந்தனையின் செயற்கருவி என்பதையும்

கொள்வதாகும்.[48] இத்தகைய பிரபஞ்ச இயலான நுகர்வோனைப் (cosmic subject) பற்றிய அளவில் உள இயல்பான விளக்கம் உண்மையாக நிகழும் பரிணும ஒழுங்குடன் பொருந்துவதால்,[49] மேல் குறிப்பிட்ட கருதுகோள் பரிணும திட்ட அமைப்பில் நிகழும் பல அடிப்படைகளின் ஒழுங்கு முறையையும் விளக்குகின்றது. முன்னரே குறிப்பிட்டதுபோல அந்தப் பரிணும ஒழுங்குமுறை தனிப்பட்டவரின் உள இயல்பான வாழ்க்கையில் அவை செயற்படுவதற்கு எதிர் முறையாக உளது. இதுவேதான் சரியானபடி உபநிஷதங்களின் நிலை என்பதையும் அவை உருவங்கொள்ளும் பிரம்மத்தால் (personal Brahman—mahān ātmā) உலகம் படைக்கப்பட்டதை விளக்கும் போது ஏறத்தாழ இதே நிலைகளைக்[50] குறிப்பிடுவதையும் நினைவு கூர்ந்தால், அந்த நூல்களின் அறிவுரைகளை மூலமாகக்கொள்வதால் ஸாங்கியம் தன்னுடைய திட்ட அமைப்பில் இந்த அடிப்படைகளைச் சேர்த்துக்கொள்கிறது என்பது தெளிவாகும். ஆனுல், பரம்பொருள் கொள்கையை (Absolutism) இக் கொள்கை எதிர்ப்பதில் பிரபஞ்ச இயலான ஆன்மா (universal soul) பற்றிய கருத்தைக் கைவிடுகிறது, பிரபஞ்ச இயலான ஆன்மாவை அது—பிரகிருதி, புருஷன் —என இரண்டாகப் பிரிப்பதால் அவை ஒவ்வொன்றனையும் வெற்று நிலைக்குக் குறைத்துவிடுகிறது. எவ்வாறெனில், புருஷனுடன் தொடர்பு உண்டு என்ருல், பிரகிருதியின் தொழிற்பாடு பொருளற்றதாகிறது; பிரகிருதியுடன் தொடர்பில்லையெனில் புருஷனுக்கும் இன்மைக்கும் (nothing) வேற்றுமை மிகுதியாக இராது. அதன் விளைவாக அத்திட்டம் இருமைக்கொள்கை என உரிமை கொண்டாடினுலும் அதனுல் உணர்த்தப்படுவது அதற்கு முற்றிலும் நேர் மாருக உளது.[51]

III

உள இயலான ஊடகத்தின் (psychic medium-buddhi-vṛtti) மூலம் அறிவு எழுகின்றது என்னும் கருத்து யோகாசாரக் கொள்கையைப்போல எளிதில் அகநிலைக் கருத்துக் கொள்கைக்குச் (subjective idealism) செலுத்தக்கூடும்; ஆனுல் ஸாங்கிய-யோகம் முதலிலேயே அறிவு அனைத்தும் தனக்குப் புறம்பாக உள்ள ஏதோ

[48] YSB. ii. 19, யின்படி, தன்மாத்திரைகள் அஹங்காரத்திலிருந்தல்லாமல் மஹத்திலிருந்து பெறப்படுவதாகத் தோன்றும். அத்தகைய நோக்கு அகத்தைப் பற்றிய கருத்தை அளிக்கின்ற அதே நிலையில் அகம் அல்லாததைப்பற்றிய கருத்தையும் அளிக்கும். ஆயின் YSB. i. 45 பார்க்க.

[49] See IP. vol. II. p. 277; Prof. Keith: Religion and Philosophy of the Veda, pp. 535 ff.

[50] Cf. Katha Up. I. iii. 10—13, II. iii. 7—11; Praśna Up. iv. 8; Br. Up. I. iv. 1.

[51] ஸாங்கியத்தின் பண்டைய வரலாற்றைப்பற்றிப் பேராசிரியர் தாஸ் குப்தாவின் இந்தியத் தத்துவ வரலாறு (Prof. Dasgupta's History of Indian Philosophy—vol. i. pp. 213—22) என்பதில் பார்க்கவும்.

ஒரு பொருளைக் கட்டாயமாகக் குறிப்பிடுகிறது என்னும் முற்கோளை விதிக்கிறது. வெவ்வேறான மக்களுடைய நுகர்ச்சிக்கிடையே உள்ள ஒற்றுமை அந் நுகர்ச்சி அனைத்திற்கும் பொதுவான அல்லது அக நிலையைக் கடந்த (trans-subjective) அடிநிலை ஒன்று இருப்பதற்குச் சான்று பகர்வதாகக் கொள்ளத்தக்கதாதலின், ஆன்மாக்களின் பன்மைபற்றிய நம்பிக்கை இக் கொள்கையின் இன்றியமையாத பகுதியாயுள்ள அந்த முற்கோளுக்குத் துணையாயுள்ளது.[52] அதற்கேற்ப, இங்கு, உள இயலான ஊடகம் உளது; ஆனால் அறிவானுக்கும் அறியப்படுவதற்கும் இடையே தொடர்புபடுத்தும் இணைப்பாக உளதேயன்றி அறியப்படும் பொருளின் இடத்தைத் தான் பற்றுவதாக இல்லை (பக்கம் 33). இக் கருத்திற்கு இயற்கையாய் அமைந்துள்ள துணை முடிபு: மெய்ம்மை என்பது கருத்திற்கும் அது உணர்த்தும் பொருளுக்கும் உள்ள இணக்கம் (correspondence theory of truth) என்னும் கொள்கை ஆகும். எந்த அறிவில் புத்தியினால் (buddhi) மேற்கொள்ளப்பெற்ற உருவம் சரியானபடி பொருளைக் குறிப்பிடுகின்றதோ அந்த அறிவே உண்மையானது. இதுவே நியாய-வைசேஷிகத்தின் கருத்தாகவும் உளது; பிரதி செய்கின்ற எண்ணங்கள் (representative ideas-vṛttis) மட்டுந்தான் அங்கு ஏற்கப்படவில்லை. இதைவிட இவ்விரண்டிற்கு மிடையேயுள்ளதொரு முதன்மைவாய்ந்த வேறுபாடு யாதெனில், அறிவின் வெறும் பாதையாகவே மனத்தைக் கருதும் நியாய-வைசேஷிகத்தில்[53], பொதுவாக அறிவு பொருள்களை உள்ளபடியே காட்டுவதாகக் கொள்ளப்படுகிறது ; அவ்வாறு அது செய்கின்றது என்பதற்கு, எவ்வகையான உறுதியும் அளிக்கப்படவில்லை. நம்முடைய தற்போதைய நோக்கத்தைப் பொறுத்த அளவில், நியாய-வைசேஷிகத்தில் பேசப்பெறும் மனத்திற்கு (manas) நிகரானதாகக் கொள்ளத்தக்க புத்தி (buddhi) இங்கே செயலற்றதாக இல்லாமல் தானே செயற்படும் தகுதி பெற்றுள்ளதாகவும், தொடக்கமற்ற கடந்த காலமாக ஏற்பட்ட நுகர்ச்சியின் எண்ணற்ற உட்பதிவுகளின் (impressions) இருப்பிடமாகவும் கருதப்படுகிறது. இதன் காரணமாக, ஒவ்வொரு புத்தியும் (buddhi) தனக்கே உரிய சிறப்புப் போக்கைப் பெற்றுளது; ஆகையால் பொருள் ஒன்றே ஆயினும் அதனால் வெவ்வேறான மக்கள் பெறும் உட்பதிவுகள் ஒரே வகையிலிருக்க வேண்டியதில்லை. பொருள் (object) ஒன்றாக இருப்பினும் காண்பவர்களின் தனிப் போக்கிற்கேற்ப அது அறியப்படும்போது 'பலவாந்தன்மை அடைகிறது'. இந்த இரு கூறுகளும், அதாவது பொருள்களும் காண்பவரின் தனிப்

[52] இது, SK. st. II, YS. iv. 15 ஆகியவற்றில் கையாளப்படும் விஷயம் (viṣaya), ஸாமான்யம் (sāmānya) என்னும் சொற்களின் பொருளாகும்.

[53] சரியாகக் கூறுமிடத்து, புத்தியை (buddhi) ஒரு பகுதியாக மட்டுமே கொண்டுள்ள அந்தஃகரணமே நியாய-வைசேஷிகத்தின் மனத்திற்கு (manas) ஒத்ததாக உளது.

போக்கும் அறிவு அனைத்திலும் ஒத்துழைக்கின்றன; அதனால் விளையும் பிம்பம் (image) முந்தியதின் சரியான நகலாக இல்லாமலிருக்கலாம்—பொதுவாக இருப்பதுமில்லை. ஆனால், இத்திறன் தரப்பட்டுள்ளதின் தன்மையில் ஒன்றை மற்றொன்றைவிட வற்புறுத்துவதில் மட்டும் ஈடுபடுகின்றதேயன்றி, அதில் புதிய கூறு எதனையும் சேர்க்கவில்லை. வேறுவகையாகச் சொன்னால், புத்தியின் செயல் தேர்ந்தெடுப்பதில் உள்ளது. இங்கே அடிப்படையாயுள்ள கருத்து யாதெனில், அந்த நேரத்தில் காண்பவரின் உள்ளப் போக்கிற்குப் பொருளின் தன்மையில் எது உகந்ததாயுளதோ, அவ்வளவு மட்டுமே அறியப்படுகின்றது என்பதாம். இனம் இனத்தோடு சேர விழைகின்றது.[54] இதனால் விளையும் பிழையின் தன்மையை இது பெருமளவில் மாற்றி விடுகிறது. அது குறைக்கும் வகையானதேயன்றி (omission) நியாய-வைசேஷிகத்திலுள்ளதைப் போலக் கூட்டும் வகையானதன்று (commission). செல்லுமளவிற்கு அது சரியாக உளது; ஆனால் செல்லவேண்டிய முழு அளவிற்குமட்டும் செல்லவில்லை. எனவே, பொருளின் (object) உண்மையான தன்மையை அறிவதற்காக அதைப்பற்றி நாம் கொண்டுள்ள கருத்துடன் இருக்கக்கூடிய ஏனைய கருத்துக்கள் அனைத்தையும் சேர்க்கவேண்டும். அக் கொள்கை, ஜைனத்தைப் போல (முதல்பாகம், பக்கம் 175) அனைத்தையும் உள்ளிட்ட அத்தகைய அறிவு[55] இயல்வதே என்பதை உடன்படுகிறது; ஆனால் தொடர்ந்த அகப் பயிற்சியால் (self-discipline) புத்தி (buddhi) தூய்மையடையும்போதுதான் அது பெறமுடியுமாதலின், பொதுவாகக் கூறுமிடத்து நாம் காண்பது ஓரளவு மட்டுமே உண்மையாகிறது. முழுமையற்ற தன்மையே நம்முடைய அறிவின் பொதுவான குறைபாடாக உளது; அத்தகைய குறைந்த அறிவை முழுமையாகக் கருதுவதே நம்முடைய வாழ்க்கையில் பெருமளவில் தீமை எழுவதற்குக் காரணமாகிறது. ஒரு பொருளைப்பற்றி இருவர் ஓரளவு சரியான அறிவு பெற்றிருப்பினும் கருத்து வேறுபாடு கொண்டிருக்கலாம்; ஒவ்வொருவரும் தாம் மட்டுமே அதைப்பற்றிய முழுமையான அறிவைப் பெற்றிருக்கிறோம் என்னும் எண்ணத்தால் பீடிக்கப்பட்டிருப்பதே அதற்குக் காரணமாகும். 'விடுதலை பெற்ற மனிதன்' (freed man) அல்லது ஜீவன்முக்தனுடைய அறிவைத் தவிர ஏனைய அறிவு அனைத்தையும் பற்றிய மற்றொரு குறைபாடும் உள்ளது. இத்திட்டத்தின்படி, புத்தி மட்டுமோ அகம் மட்டுமோ நனவு நிலையிலுள்ள அறிவோனாக இருக்கமுடியாததாகையால், நாம் முன்னமேயே குறிப்பிட்டபடி, அறிவோனை அவ்விரண்டிலும் சேர்த்தே காணவேண்டும்; அவற்றை

[54] STK. st. 13-ல் தரப்பட்டுள்ள எடுத்துக்காட்டை—ஒரே அணங்கு பல்வேறு வகையில் பல்வேறு மனிதருக்குத் தோன்றுவதை—ஒப்பிடுக.

[55] அத்தகைய அறிவு ஆர்ஷம் ஞானம் (ārṣam jñānam) என்று STK. st. 4இல் கூறப்படுவதைப் பார்க்க. Cf. YS. i. 48.

ஒன்றே என்று நாம் தவறாகக் கொள்ளும் வரையில், அல்லது மேலும் சரியாகக் கூறுவதானால், அதனை உருவாக்குபவை இரு கூறுகள் என்பதைக் கவனிக்காத வரையில் எந்த நுகர்ச்சியும் நிகழமுடியாது அவிவேகம் அல்லது பிரித்தறியாத் தன்மை (aviveka or non-discrimination)[56] என்று வழங்கப்பெறும் இத் தவறு — எதிர்மறையான பொருளில் மட்டுமே நிகழும் பிழையாகும். இது நுகர்வு அனைத்திற்கும் முற்பொருட்டாக (pre-condition) உளது. அது புருஷனுக்கும் புத்திக்கும் இடையே உயிர்க்கே ஊறு விளைக்கத்தக்கதாயுள்ளதொரு குழப்பத்திற்கு வழிவகுக்கிறது. அதில், ஒன்றினுடைய பண்பியல்புகள் மற்றொன்றிற்குச் சாட்டப்படுவதால் அறியும் தன்மையைப் புத்தியும் (buddhi) செயலாற்றும் தன்மையைப் புருஷனும் பெற்றிருப்பதாக நாம் பேசுகிறோம். நுகர்நிலை அகத்தை உருவாக்குகின்ற இரு கூறுகளையும் பிரித்தறிவதனால் இப் பிழையை அகற்றுவதையே வாழ்க்கையின் தலையாய குறிக்கோளாக இக் கொள்கை கருதுகிறது என்பதையும் கூறலாம்.

எனவே, பிழை இருவகைப்படும்: (i) ஒரே ஒரு பொருளை மட்டுமே பற்றியதாயிருக்கும்போது, அது ஒரு பகுதியை முழுமையானதெனத் தவறாகக் கொள்வது; (ii) இரண்டு பொருள்களைப் பற்றியதாயிருக்கும்போது, அது அவற்றிற்கிடையே உள்ள வேறுபாடுகளைக் காணத் தவறுவதால் ஒன்றுக்கொன்று முற்றொருமையுடையதாகவே செய்துவிடுவது. இரண்டு வகைகளும் ஒரே வகையாகக் கருதக் கூடியவையே; ஏனெனில் இரண்டாவதை முதலாவதன் தனிப்பட்டதொரு வகையாகக் கொள்ளலாம். புருஷனையோ புத்தியையோ முழுமையாக அறிந்துகொள்ளாமல் நாம் ஒன்றினை மற்றொன்றுடன் குழப்புகிறோம்; அவற்றைப் பற்றிய முழுமையான அறிவு கிட்டும்போது அந்தத் தவறும் தானாகவே மறைந்துவிடுமாதலால், அதுவும் முன்னதைப்போலவே முழுமையற்ற அறிவிலிருந்து விளைவதாகக் கூறத் தக்கதாகும். மேலே தவறான அறிவின் இருவகைகளாகக் கூறப்பட்ட இரண்டையும் சேர்த்து 'அடிப்படைத் தத்துவ இயலான பிழை' (metaphysical error) என்று கூறலாம். அவையே நுகர்ச்சி அனைத்தையும் மாசுபடுத்துபவை; ஜீவன்முக்தி அடையப்பெறும்வரை தப்பமுடியாதவை. ஆனால், பொதுவாக மனிதனால் அறியப்படாத இந்த அடிப்படையான பிழையைத் தவிர அவனுக்கு நன்கு தெரிந்த மற்றொரு பிழையும் உளது. இவ்வகை, செந்நிறமான மலரின் அருகில் வெண்ணிறமான பளிங்கை (crystal) வைத்தால் அது செந்நிறமாகத் தோன்றுகிறது; சில சமயங்களில் நாம் வெள்ளியைப் பார்ப்பதாக நினைக்கும்போது, அதனை மேலும் கூர்ந்து பார்த்தால் அது வெறும் கிளிஞ்சில் (shell) என்பது தெரியவரு

[56] இச்சொல் அல்லது இதன் பொருளுடைய வேறு சொற்களுக்காக STK. st. 2, 21, 66 etc. பார்க்கவும்.

கின்றது. அவற்றைப் பற்றிய விளக்கம் ஒரே வகையானது. முதலாவதில், செந்நிறமான மலரும் வெண்ணிறப் பளிங்கும் தரப்பட்டுள்ளன. அவை இரண்டு என்னும் உண்மையைக் காணத் தவறுவதாலேயே பளிங்கின் நிறத்தைப்பற்றித் தவறு செய்கிறோம். புலனுகர்ச்சி வாழ்விற்குக் காரணமாயுள்ள புருஷனையும் புத்தியையும் (buddhi) பற்றிய குழப்பத்தைப்போல அது பகுத்தறியாமை (aviveka) ஆகும். பளிங்கு இருப்பதுடன் மலரும் இருக்கின்றது என்று உணர்ந்த உடனே பிழை மறைந்துவிடுகிறது. இரண்டாவதில், கிளிஞ்சிலாகிய ஒரே ஒரு பொருள் மட்டுமே தரப்படுகின்றது ; வெள்ளி என்று தவருகக் கருதப்படுவதுடன் அது பொதுவாகப் பெற்றுள்ள கூறுகளை முழுமையாகத் தெரிந்துகொள்வதற்கு முன்பாகவே நாம் நின்றுவிடுவதனாலேயே பிழை நிகழ்கின்றது. அதாவது, 'அடிப்படைத் தத்துவ இயலான பிழை' என்று நாம் கூறிய மற்றொரு வகையில் உள்ளதைப் போலவே முழுமையற்ற அறிவே இங்கும் பிழை எழச் செய்கிறது. எனவே இவ்வாறு பொதுவான திரிபுக் காட்சியின் (illusion) இருவகைகளும் மற்றதன் இரு வகைகளை ஒத்திருந்தபோதிலும், செயல்நிலை நோக்கிலிருந்து பார்க்கும் போது அவ்விரண்டிற்கிடையே முதன்மை வாய்ந்த வேறுபாடு ஒன்று உளது. பின்னதை அகற்ற முழுமையான அறிவு கட்டாயமாக வேண்டப்படும் ; ஆனால் முன்னதில், பொருள்களைக் குழப்பாமல் வேறுபடுத்துவதற்குத் தேவையான கூறு எதுவோ அதைப்பற்றிய அறிவைப் பெறுவது போதியதாகும். நாம் கருதுகின்ற திரிபுக் காட்சிகளில் இரண்டாவதை எடுத்துக்கொண்டால், வெள்ளியின் கனமான தன்மையுடன் ஒப்பிட்டுப் பார்க்கும்போது கிளிஞ்சிலின் இலேசான தன்மை அத்தகைய கூருகும். நமக்கு எதிரில் இருக்கும் பொருள் வெள்ளியாக இருக்கமுடியாத அளவிற்கு இலேசாக உளது என்னும் உண்மையைக் காணத் தவறுவதால் நாம் பிழை செய்கிறோம்; நாம் அதனைக் கண்டுபிடித்த உடனே பிழை மறைந்துவிடுகிறது.

பிழையைப் பற்றிய பல்வேறு வகையான விளக்கங்கள், விவரங்களைப் பற்றிய அளவில் வேறுபட்டாலும், அவற்றின் அடிப்படை ஒன்றாகவே உளது. போதிய அறிவு இன்மையே பிழையாகும் (akhyāti);[57] அது நியாய-வைசேஷிகத்திலுள்ளதைப் போல (பக்கம் 86) தவருன அறிவு (anyathā-khyāti) அன்று ; அதனைத் தவிர்க்கும் வழி மேலும் அறிவைப் பெறுவது அல்லது முழுமையான அறிவைப் பெறுவதாகும். இந்த விளக்கத்தில் மிகவும் முதன்மை வாய்ந்த செய்தி யாதெனில், பிழை கண்டுபிடிக்கப்படும்போது, முன்னமேயே அறியப்பட்ட எதுவும் ஒடுக்கப்படுவதில்லை (sublated-bādhita).

[57] தரப்பட்டது மட்டுமே பற்றப்பெறுவதால் இதனை ஸத்-க்யாதி (sat-khyāti) என்றும் கூறலாம்.

அறிவில் தரப்படுவது எப்போதுமே கட்டாயமான மெய்ம்மையாக (fact) இருக்கலாம்; ஆனால் அது முழுமையான மெய்ம்மையாக இல்லாமலிருக்கலாம். வேறு வகையாகச் சொன்னால், பிழையில் அக இயல்பான பகுதி (subjective element) ஒன்றும் இல்லை. உண்மை என்பது பிழையில் உள்ளதைதனையும் அகற்றுவதில்லை; அதில் சேர்க்கத்தான் செய்கிறது[58]. இந்த நோக்கமே பண்டைய ஸாங்கிய நூல்களில் பொதுவாகக் காணப்படுவதாகும். ஆனால் ஸாங்கிய-சூத்திரம் பிழையை விளக்குவதில் கருத்தியலான ஒரு பகுதியை (ideal element) ஏற்றுக்கொள்வதன் மூலம் அடிப்படையில் அதனை மாறுதலுக் குள்ளாக்குகிறது[59]. இவ்வாறு அது செந்நிறப் பளிங்கு பற்றிய திரிபுக் காட்சியைப் பளிங்கு, செந்நிறம் ஆகிய இருபொருள் களுக்கிடையே உள்ள உடன்பாட்டியலான உறவாகக் கூறுகிறது. காட்சியில் இவ்வுறவு பெறப்படவில்லை—ஆயின் கருத்தில் கொள்ளப் பெறுவது. ஆகையால், உறவுபடுத்தப்படும் பொருள்கள் உண்மை யானவையாயிருக்க, அவற்றிற்கிடையே உள்ள உறவு உண்மையான தன்று. அதாவது, தரப்படுவதைப்போல, தரப்படாததையும் (sadasat-khyāti) [60] பிழை காட்டுகின்றது—இந்த விளக்கம் இக்கொள்கையின் அடிப்படையான முற்கோளுடன் முரண்படுகின்றது[61]. பிழைபற்றிய இந்தப் பிற்கால ஸாங்கியக் கருத்து குமாரிலரின் விளக்கத்தை யும் (viparīta-khyāti), முற்காலக்கருத்து பிரபாகரரின் விளக்கத்தையும் (akhyāti) பெரிதும் ஒத்திருப்பதை நாம் காணலாம்.

இங்கு ஏற்றுக் கொள்ளப்பெறும் பிரமாணங்கள் மூன்று மட்டுமே: காட்சி (perception), வழியளவை (inference), உரை (verbal testimony). இத்திட்டம், மற்றொன்றிலிருந்து பெறப்படுவ தாக இருப்பதால், தனிப்பட்ட முறையில் இந்த விவரங்களை வளர்க்காமலிருப்பதுடன், தன்னுடைய தத்துவ இயலான நோக்கத் திற்கு முரணாக இல்லாத வரையில் அவற்றை நியாய-வைசேஷிகத் திலிருந்து பெறுவதாகத் தோன்றுகிறது.[62] காட்சியைப்பற்றிய வரையில்தான் குறிப்பிடத்தக்க வேறுபாடு உளது; அவ் வேறு பாடும், முன்னரே விளக்கப்பட்ட வகையில் அறியும் முறைபற்றிய கருத்தையே பெரிதும் பொறுத்துளது. வழியளவை, உரைபற்றிய வரையில், நியாய-வைசேஷிகத்துடன் உள்ள ஒற்றுமை கிட்டத்

[58] See references given in footnote on p. 129, as well as YS. ii. 26; Bhoja-vṛtti on YS. iv. 33.

[59] SP. V. 56.

[60] SPB. V. 26 and 56.

[61] See for a further discussion of this point Indian Philosophical Quarterly (1929), pp. 99—105.

[62] SK. st. 4; YS. i. 7. See also STK. st. 5.

தட்ட முழுமையாகவே உளது. ஏற்புடைமையைப் (prāmāṇya) பொறுத்த அளவில் ஸாங்கிய-யோகம் நியாய-வைசேஷிகத்திற்கு நேர் எதிரான நிலையைக் கொண்டுளது. ஸத்கார்ய வாதத்தின்படி ஒடுங்கி இருப்பது மட்டுமே உண்மையானதாக வெளிப்படக் கூடுமாதலாலும், எக்காலத்திலாவது தன்னை வெளிப்படுத்திக் கொள்ளும் எதுவும் முன்னமேயே அதில் இருப்பதாகக் கருதவேண்டி இருப்பதாலும், ஏற்புடைமையும் ஏலாமையும் இரண்டுமே ஞானத்தின் இயல்புகளாகக் கூறப்படுகின்றன.[63] ஆக, இரண்டுமே ஞானத்தில் உள்ளார்ந்திருப்பனவாகக் கருதப்படுகின்றன. அவற்றில் எது தன்னை எப்போதாவது காட்டிக் கொள்கின்றது என்பது, குறிப்பிட்ட ஞானத்தின் தோற்றம் அல்லது அடைவை விளக்கும் சூழ்நிலைகளால் வரையறை செய்யப்படுகின்றது. இக்கூற்று தன்முரணானதாகத் தோன்றுகிறது; ஆனால் அது, தன்னை நமக்கு வெளிப்படுத்திக் காட்டும் உள்பொருளின் நிலை நம்முடைய நோக்கநிலைக்குச் சார்புள்ளதாக உளது என்னும் ஸாங்கிய-யோக அடிப்படையுடன் பொருந்தாததன்று.

IV

ஸாங்கிய-யோகமும், ஏனைய தர்சனங்களைப் போலவே, கர்மாவிலும் மறுபிறப்பிலும் நம்பிக்கை உடையது. மறு பிறவி கொள்வது அகம் அன்று; ஏனெனில் அது எங்கும் நிறைந்ததாக இருப்பதால் இடமாற்றத்திற்குட்பட்டதன்று. ஆனால் பதினொரு புலனுறுப்புகள், புத்தி (buddhi), அஹங்காரம், தொடக்க நிலையைச்சேர்ந்த ஐந்து தன்மாத்திரைகள் இவற்றால் ஆக்கப்பெற்ற நுண்உடல் (liṅga—śarīra) மறுபிறவி அடைகிறது. இது ஒவ்வொரு அகத்திற்கும், அது விடுதலை பெறும்போது மட்டுமே விலகும் நிலையான இணைப்பாக உளது என்று சொல்லலாம். இறப்பும் பிறப்பும் பரு உடலின் மாற்றத்தை மட்டுமே குறிப்பிடுகின்றன; நுண் உடலைப் பற்றியன்று. பின்னதில், கடந்த காலச்சிந்தனை, செயல் இவற்றின் பதிவுகளனைத்தும் சேமிக்கப்படுகின்றன; சரியான அறிவின் அடைவு நுகர்நிலை உடுப்பை (empirical outfit) அல்லது மேலும் சரியாகக் கூறுமிடத்து அதன் தெரிப்பான பகுதியாக உள்ள புத்தியைத் (buddhi) தூய்மைப் படுத்துவதைப் பொறுத்துளது. தர்மமும் அதர்மமும் நியாய-வைசேஷிகத்திலுள்ளதைப் போல (பக்கம் 95) இங்கு அகத்தின் பண்புகளாகக் கருதப்படவில்லை; ஆனால் புத்தியின் மாறுநிலைகளாக (modes) மட்டுமே கருதப்படுகின்றன; புத்தியையும் புருஷனையும் ஒன்றுக்கும் இயற்கையான குழப்பத்தால் இம் மாறுநிலைகள் புருஷனுக்கு உரியவை எனத் தவறாகக் கருதப்படுகின்றன.[64]

[63] SD. p. 20; SDS. p. 129.

[64] See SP. v. 20—5.

அது, நுகர்ச்சியைப் போலவே, ஒழுக்கமும் நுகர்நிலைக்கு மட்டுமே பொருளுடையது என்று உணரத்தக்கது. தன்னியல்பில் புருஷனோ புத்தியோ அறஇயல்பானதாகக் கூறமுடியாது. இதைப் போலவே நியாய-வைசேஷிகத்தில் அறஇயலான வாழ்க்கை நுகர்நிலையை மட்டும்பற்றியதாகிறது; ஆனால் இங்கு அகத்தின் வரலாற்றில் அது தற்காலிகமாக மட்டுமே இருந்தபோதிலும் உண்மையான ஒருநிலையா கிறது; இங்கு நன்மையும் தீமையும் புருஷனைக் கிட்டவும் முடியா. எப்பொழுதுமே முற்றிலும் மாசுபடாதிருப்பதுதான், உண்மையில் இங்கே கருதப்படும் வகையில் ஆன்மாவின் தன்மையாகும். 'புருஷன் எதுவும் கட்டுப்படுவதோ விடுதலையடைவதோ இல்லை; எதுவும் மாறிப்பிறப்பதுமில்லை. பிரகிருதியே தன்னுடைய பல்வேறு உருவங் களில் கட்டுப்படுகிறது, விடுதலை அடைகிறது, மாறிப்பிறக்கிறது' என்று காரிகை (Kārikā)[65] கூறுகிறது.

இங்கே, குறிக்கோள் கைவல்யம் அல்லது பிரகிருதி, அதன் பரிணாமங்கள் ஆகியவற்றினின்றும் விலகியிருத்தலேயாகும். இக் குறிக்கோள் அக்கொள்கையின் துன்பியல் போக்குடன் முற்றிலும் ஒத்துப் போகின்றது. ஏனெனில் அகம் அந்த நிலையில் துன்பச் சூழலிலிருந்து தப்பிக் கொள்வதால் அது அபவர்க்கம் (apavarga) என்று வழங்கப் பெறுகிறது. ஆனால் உடன்பாட்டு இயலான இன்பம் (positive bliss) ஏதும் அதனுடன் சேர்வதில்லை. அந்த நிலையில் துன்பமோ மகிழ்ச்சியோ அகத்திற்கு இல்லை என்பது மட்டுமன்று; அறிவதற்கு வேண்டப்படும் புத்தியும் அதன் துணைக் கருவிகளும் இல்லாதிருப்பதால் அந்நிலையில் அகத்திற்கு அறிவும் இல்லை. இது நமக்கு நியாய—வைசேஷிகக் குறிக்கோளை நினைவு படுத்துகிறது; ஆனால் உணர்வு (sentience) அகத்தின் உள்ளீடாகவே இங்குக் கருதப்படுவதால், நியாய-வைசேஷிகத்தைப்பற்றிக் கூறுவதைப் போல, உணர்வற்றது (insentience) என்று அதனைக் குறைகூற முடியாது. தளையை அகற்றும் அத்தகைய பிரிவிற்கு உடனடியான காரணம் விவேகம் அல்லது பிரித்தறியும் அறிவாகும். ஆனால் இயற்கை ஆன்மாவினின்றும் வேறுபட்டது என்னும் வெறும் நம்பிக் கைக்கு, மேம்பட்டதாக அந்த அறிவு இருக்கவேண்டும். அது உடனடியான நுகர்ச்சியாக இருக்கவேண்டும்; அந்த உண்மை, கொள்கை இயலான அறிவிற்கு வேறுபட்டதான செயல் இயலான அறிவால் அறியப்படவேண்டும் என்று நாம் கூறலாம். எனவே இந்தக் கொள்கையிலும் அறியாமை அல்லது அஞ்ஞானமே துன்பத்தின் காரணமாக உள்ளது. அது, நியாய-வைசேஷிகத்தி லுள்ளதைப் போல (பக்கம் 99) தவறான அறிவன்று; ஆனால், இதற்கு முன்பகுதியில் விளக்கிய பிழையைப்பற்றிய கருத்திற்கேற்ப முழுமையற்ற அறிவே ஆகும்.

[65] St. 62.

வழி வழியாக நமக்குக் கிடைத்துள்ள நிலையில் ஸாங்கியம் விடுதலைக்கு வழிகோலும் உள்ளுணர்வு நுகர்ச்சியை அடைவதற்குரிய வழியைப் பற்றி ஒன்றுமே கூறவில்லை; ஆயின், யோகம் அதன் விரிவான விளக்கத்தையே பெரிதும் பொறுத்ததாக உளது. ஸாங்கியத்தின் அடிப்படை நூலான காரிகையில் பயிற்சி முறைகளைப்பற்றிக் காணப்பெறும் ஒரே குறிப்பு பிரகிருதியும் புருஷனும் வெவ்வேறானவை[66] என்னும் உண்மையைப் பற்றிய தியானம் ஆகும். எஞ்சியவை அதனுடைய இணையான யோகதர்சனத்திலிருந்து சேகரிக்க வேண்டியதாகும். ஏனைய பல கொள்கைகளில் உள்ளதைப் போல இங்கும் பற்றறுதி (vairāgya), யோகம் இவற்றின் மூலமாகவே வீடுபேறு அடையும் நெறி அமைந்துளது.[67] தொடக்கத்தில் பற்றறுதி தற்காலிகமானதாக மட்டுமே (apara—vairāgya) இருக்கமுடியும்; ஏனெனில் அதனுடைய முதிர்ந்த நிலையில் (para-vairāgya), அது முழுமையான அறிவை முன்னரே பெற்றதாயிருக்கவேண்டும். பொதுவாக வாழும் வகையில் வாழ்க்கையில் நிகழும் துன்பங்களைப்பற்றிய விழிப்புணர்வு ஏற்படுவதால் தற்காலிகமான பற்றறுதி விளைகிறது. முடிநிலையான உண்மையை அறிந்து தியானத்தில் ஈடுபட்டால் தற்காலிகமான இஃதே மெல்லமெல்ல முதிர்ந்தநிலை பற்றறுதிக்கு வழியாகிறது. பதஞ்சலி வகுத்துள்ள பயிற்சிமுறை அனைவர்க்கும் நன்கு தெரிந்ததான யோகம் ஆகும். இந்தப் பயிற்சியைப்பற்றிய விவரங்கள், ஓரளவு கலையியல்பான (technical) நுட்பம் பற்றியவையாதலின் அவற்றை இங்கே விளக்குவதற்கில்லை; அதன் பரந்த கூறுகளை மட்டுமே நாம் குறிப்பிடலாம் :

(1) புகுமுக ஒழுக்கப் பயிற்சி நாம் முன்னரே குறிப்பிட்ட (பக்கம் 97) இரண்டு தலைப்புக்களில் அடங்குவதாகும். அவை, யோகத்தின் எட்டு அங்கங்களைச் சார்ந்த (aṣṭāṅga of yoga)[68] இயமமும் நியமமும் (yama and niyama) ஆகும். இயமம் பெரும்பாலும் எதிர்மறையானதாகவே உளது—இன்னா செய்யாமை (ahiṁsā), வாய்மை (satya), கள்ளாமை அல்லது பிறர் பொருள் கவராமை (asteya), பிரமசரியம் (brahma-carya), உடைமைகளைத் துறத்தல் (aparigraha) இவை இயமமாகும்.[69] உடன்பாட்டு வகையான அறப்பயிற்சியைக் குறிக்கும் தூய்மை (śauca), மன

[66] St. 64.

[67] YS. i. 12—16.

[68] YS. ii. 29 ff.

[69] பயிற்சியின் இப்பகுதி ஜைனத்தின் 'ஐந்து நோன்புகளை' ஒத்திருப்பது குறிப்பிடத்தக்கதாகும். See Part I, p. 185.

நிறைவு (saṁtoṣa), தவம் (tapas), கல்வி (svādhyāya), இறைவனிடம் ஈடுபாடு (Iśvara-praṇidhāna) ஆகியவை நியமமாகும்.[70] இவை யோகத்தின் பத்து கட்டளைகளாகக் கூறத்தக்கவை; இவை பொதுவாக துறவியலான போக்கிலிருக்கின்றன. முதல் தொகுதியைச் சேர்ந்ததில், இன்னு செய்யாமை (non-injury) மிகவும் முதன்மை வாய்ந்ததாயிருக்கிறது; இயமத்தின் முடிவாகவும் தொடக்கமாகவும் கூறப்பட்டுளது[71]. எஞ்சிய நான்கு அறங்களும் அதில் வேரூன்றியிருப்பதோடு அமையாமல் காலம், இடம், சூழ்நிலைகளைக் கருதாமல் முடிவில் அதனைப் பயில்வதற்கான வகையில் நிறைவுடையதாக்க உதவ வேண்டும்.

(2) துறவியலான இந்தத் தொடக்கப் பயிற்சிக்குப் பிறகு முறையான யோகப் பயிற்சி தொடங்குகிறது. இப் பயிற்சிவகை இந்தியாவில் மிகப்பழங்காலத்திலேயே இருந்தது — ஆஸ்திக, நாஸ்திக ஆகிய இரு வட்டாரங்களுக்கும் தெரிந்திருந்தது அது உபநிஷதங்களிலும் பௌத்தம் போன்ற கொள்கைகளிலும் தெரிப்பான இடம் பெற்றுளது. அதைப்பற்றி மஹாபாரதத்திலுள்ள குறிப்புக்கள் அதன் பெருவழக்கைச் சுட்டுகின்றன. ஆனால், பல்வேறு கொள்கைகளில் அது புரிந்துகொள்ளப்படும் வகையில் முதன்மையான வேறுபாடுகள உள்ளன. எடுத்துக் காட்டாக, அது, சிலரால் மறை நிலையான (occult) அல்லது இயற்கையிகந்த திறன்களைப் பெறும் நோக்கத்துடனும், மற்றும் சிலரால் மோக்ஷம் அடையும் நோக்கத்துடனும் பயிலப் பெற்றது. பிந்தியவருள், சிலர் அதனைப் பரம் பொருளுடன் ஒன்றுபடுவதற்கான வழியாகவும் தற்போதைய கொள்கையைப் பின் பற்றுவோரைப் போன்ற ஏனையோர் ஜடத்தின் பிடியை உதறிவிடுவதற்காகவும் மேற்கொண்டனர். பதஞ்சலியால் கருதப்படுகின்ற வகையில் யோகம் பெரிதும் அறிவியலான போக்கையுடையதாகிறது; அவர் ஒரு சில இயற்கையிகந்த திறன்களைப் பற்றிக் குறிப்பிட்ட போதிலும், தன்னை யுணர்தலுக்கு (self-realization) உண்மையில் அவை தடைகளாகவே[72] உள்ளன வென்று அவற்றை விளக்குகின்றார். இந்த யோகப் பயிற்சியை இருநிலைகளாக வகுக்கலாம் : முதலாவது நிலை எட்டுவகையான வழிகளில் ஆஸனம் (இருக்கை), பிராணாயாமம் (மூச்சை அடக்குதல்), பிரத்யா

[70] இது, தன்னுடைய செயல் அனைத்திலும் முற்றிலும் கடவுளிடம் அடைக்கலம் புகும் நோக்கப் பயிற்சி என விளக்கப்பெறும். இது பற்றற்ற செயலைப்பற்றிய கீதையின் குறிக்கோளின் செல்வாக்கைக் குறிப்பிடுகிறது. இங்கு அது புகுமுக ஒழுக்க முறையின் பகுதியாகத் தோன்றுகிறது ; ஆனால் YS. I. 23ல் கடவுளிடம் அத்தகைய ஈடுபாடு கொள்வது — ஸமாதிக்கும் அதன் மூலம் கைவல்யத்தையும் அடையும் யோகப் பயிற்சிக்கும் மாற்று வழியாகக் கருதப்படுகிறது. இந்த முரண்பாட்டை விளக்குவதாகக் கருதக்கூடியதற்குப் பின்வரும் நூலைக் காண்க: Prof. Dasgupta: The Study of Patañjali (Calcutta Uni. Pr.), pp. 166—7.

[71] Cf. YSB. ii. 30—1.

[72] iii. 27.

ஹாரம் (புலன்களைப் பொருள்களினின்றும் மீட்பது) ஆகிய அடுத்த மூன்றும். அவை பௌதிக நிலையிலிருந்து உள்ளத்தை அடக்குவதை நோக்கமாகக் கொண்டுள்ளன. இரண்டாவது நிலை எஞ்சியுள்ள மூன்றாகிய, தாரணை (dhāraṇā), தியானம், ஸமாதி ஆகும். அவை உள்ளத்தை ஒருநிலைப் படுத்துவதற்கான பலவழிகள். இவை உள்ளத்தை நேரடியாக அடக்கும் நோக்கமுடையவை. மனிதனுடைய திறன்கள் நீண்ட பழக்கத்தின் காரணமாக நுகர்நிலை அகத்தைப் பாதுகாக்கும் பொருட்டு அமைக்கப்பட்டிருக்கின்றன வாதலின் அந்த அகத்திலுள்ள புருஷப் பகுதியைத் தன்னுடைய உண்மையான நிலைக்கு மீண்டும் கொண்டுவரும் முற்றிலும் எதிரான நோக்கத்தை அடையும் பொருட்டு, அத்திறன்கள் மாற்றி அமைக்கப்பட வேண்டும் என்பது இப்பயிற்சி முழுவதற்கும் உள்ள அடிப்படை.[73] யோக இயல்பான நிறைவுடைமையை அடைவதற்கான பல படிகளுள் இறுதியானதைப் பற்றி, அதாவது நேர்முகமாகக் கைவல்யத்திற்குச் செலுத்தும் ஸமாதியைப் பற்றி மட்டும் ஒரு சில சொற்கள் கூறுவது கட்டாய மாகின்றது. அது கீழ்நிலை, உயர்நிலை என இருவகையாகும். அவை முறையே ஸம்பிரஜ்ஞாத (samprajñāta) ஸமாதி எனவும் அஸம்பிரஜ்ஞாத (asamprajñāta) ஸமாதி எனவும் வழங்கப் பெறுகின்றன. பின்னது குறிக்கோளாகவும்,[74] முன்னது அதனை அடைவதற்கான படியாக மட்டும் உள்ளன. இரண்டிலும் ஒன்றி நிற்பதற்கான உயர்ந்த ஆற்றல் தேவைப்படுகிறது. முதலாவது, புத்தி (buddhi) குறிப்பிட்ட ஒரு பொருளைப் பற்றிய தியானத்தில் முழுவதும் ஈடுபட்டிருந்தாலும் தொடர்ந்து செயற்படும் நிலையாகும். பொருளைக் காண்கிறேன் என்பது உட்பட ஏனைய அனைத்தும் அந்நிலையில் விலக்கப்பட்டுள்ளன. எனவே அது 'உணர்வுநிலை ஸமாதி' (conscious samādhi) என்று வழங்கப் பெறுகிறது. நம்முடைய கவனத்தைச் சிதறச் செய்பவை அனைத்தும் இங்கே நீக்கப்படுகின்றன; புத்தி தன்னுடைய ஸத்வப்பகுதி மேலோங்கிய நிலையில் ஒளிர்கிறது. அஸம்பிரஜ்ஞாத ஸமாதியில் பொருள் பற்றிய உணர்வும் மறைந்து விடுகிறது; எனவே அது 'உணர்வு இகந்தது' ('superconscious') என்று கூறப்படுகிறது. இந்நிலையில் புத்தி செயற்படுவதில்லை; அல்லது அதனுடைய வ்ருத்திகள் (vṛttis) என்று கூறப்படுபவை ஒடுங்கிவிடுகின்றன அல்லது தம் மூலத்தில் மறைந்து விடுகின்றன[75]. அந்த நிலையில் ரஜஸ், தமஸ் ஆகியவற்றின் ஆட்சியினால் எழும் கீழ் நிலை வ்ருத்திகள் மட்டுமல்லாமல் ஸத்வத்திலிருந்து எழுபவையும் அடக்கப்படுகின்றன. அஸம்பிரஜ்ஞாத-ஸமாதியின் இறுதி நிலையில் புத்தி அகத்தில் இவ்வாறு ஒன்றி நிற்கும் போது புருஷனை வேறாகவும்

[73] YSB. ii. 33.

[74] YS. i. 3 and 4.

[75] YS. i. 2.

தனியாகவும் விட்டு விட்டு அது அடியோடு மறைந்து விடுகிறது. நம்முடைய பொதுவான உளநிலை காற்றினால் அலைக்கப்படும் ஏரி நீரின் மேற்புறத்தைப் போன்றது. ஏரிக்கரையிலுள்ள மரத்தின் பிம்பம் அதன்மேல் உருக்குலைந்து நிழலிடுகிறது; ஸம்பிரஜ்ஞாத நிலை நிலையாகவும் சரியாகவும் நிழலிடும் பிம்பத்தைக் கொண்ட அலைபடாத மேற்புறத்தை ஒத்தது; அஸம்பிரஜ்ஞாத நிலை; ஏரி வற்றி விட்டதால் பிம்பமே இராது மரம் மட்டுமே தனித்திருக்கும் நிலையை யொத்தது. இவ்வாறு வாழ்க்கையில் பிரித்தறியக் கூடியனவாக மொத்தத்தில் மூன்று நிலைகள் உள்ளன. ரஜஸ் அல்லது தமஸ் தலையான ஆளும் கூறாக உள்ள முதல் நிலை; ஸத்வம் மேம்பட்டிருக்கும் இரண்டாவது நிலை; ஸத்வத்தையும் கடந்த மூன்றாவது நிலை. கீழ் நிலை ஸமாதி உள இயல்பாக முற்றிலும் புரிந்து கொள்ளக் கூடியது; ஆனால் உயர் நிலையிலுள்ளது உள்ளத்தை அடக்குவதையே முதலில் நிகழ்வதாகக் கொண்டிருப்பதால் நம்மை வழக்கமான உளவாழ்க்கைக்கு அப்பால் செலுத்தி விடுகிறது. அதில் நாம் ஒருமையாட்சித் துறைக்குள் (realm of mysticism) செல்லுகிறோம்.

இந்த நிலையை அடைந்தவனுடைய வாழ்நாள் முடிவுறும் போது அவன் முடிவாகக் கைவல்ய நிலையைப் பெறுகிறான்; அதிலிருந்து திரும்புவதே இல்லை. ஆனால் அதுவே இறப்பிற்குப் பின் நிலை (videha-mukti) என்னும் பொருளில் வாழ்க்கையின் குறிக்கோளாக உள்ளது. இம்மையில் அடையக் கூடியதாக—அதாவது ஜீவன் முக்தி என வேறொன்றுள்ளது. அதனை இக் கொள்கை வெளிப்படையாகவே ஏற்றுக் கொள்கிறது.[76] இந்த நிலையில் புத்தியுடன் (buddhi) புருஷனுக்கு உள்ள உறவு தொடர்ந்திருக்கிறது; ஆனால் குறைகள் நீக்கப் பெற்றதாகவும் முழு விளக்கம் பெற்றதாகவும் புத்தி உளது. உலகத்தின்பால் ஜீவன் முக்தன் கொண்டுள்ள நோக்கு பெரிதும் நியாய-வைசேஷிகத்தில் நிறைவெய்திய மனிதனைப் பற்றிய குறிக்கோளைப் போன்றது (பக்கம் 100). உலக வாழ்க்கையில் அவன் பங்கு கொண்டாலும் அதில் பற்றின்றியிருக்கிறான். அவன் உலகத்திலிருந்த போதிலும் அதில் தோய்வுறாமலிருக்கின்றான்.

[76] SK. st. 67—8.

12. பூர்வ—மீமாம்ஸை

பிற தர்சனங்களுக்கும் இதற்குமுள்ள வேற்றுமை, இது வேதத்தையே பிழையாத சான்றுரிமை உடையதாகக் கொண்டு அதனைப் பின்பற்றுவதாம். ஜைனம் போன்ற தர்சனங்கள் அதன் சான்றுரிமையை ஏற்க முற்றிலும் மறுப்பதையும், நியாயம் போன்றவை அதனைப் பிறவற்றிற்கு உட்படுத்த முயலுவதையும் பார்த்தோம். வேதம் அல்லது சுருதிக்குத் தனிச் சிறப்புடைய இடம் தருவதில் மீமாம்ஸை மற்ற தர்சனங்கள் அனைத்தினின்றும் மாறுபடுகிறது. அறிவாய்விற்குச் சரியாக அது எவ்விடம் தருகின்றதென்பதை வாசகர்கள் நாம் முந்திய அதிகாரம் ஒன்றில் (பக்கங்கள் 4—6) கூறியதில் பார்க்கலாம். இவ்வாறு வெளிப்படுத்தப்பட்ட மெய்ம்மை தன்னிலேயே சான்றுரிமையுடையதெனினும் அது சொற்களின் வழியாக வெளிப்படுவதால் சொற்களின் பொருளைச் சரிவர எடுத்துரைத்தல் எளிதன்று எனக் கூறுவது இப்போது சாலும். ஆகவே மீமாம்ஸை அல்லது அம் மெய்ம்மையைக் கொண்டுள்ள நூல்களின் பொருளை உணர்த்துவதற்கான அடிப்படைகள் பற்றிய ஆய்வு வேண்டப்படுகிறது[1]. இவ்வாறு அறிவாய்வின் துணை கொண்டால்தான் வேதத்தின் உட்பொருள் வெளிப்படும். சொல்லிலிருந்து அது உணர்த்தும் கருத்துக்குச் செல்வது, மொழிக்கும் எண்ணத்திற்கும் உள்ள உறவைப் பற்றிய முதன்மையான சிக்கலைத் தீர்ப்பது என்பவையே கல்வியின் ஒரு பிரிவாக உள்ள மீமாம்ஸையின் தலையாய நோக்கம் எனலாம். மொழி என்பது அதனை ஆள்வோனைச் சாராதிருப்பது என்று இங்கே கருதப்படுவதால் சமூக அல்லது பொது மக்களின் உளவியலைப் பற்றிய ஆராய்ச்சி மிகவும் தேவைப்படுகிறது.[2] உளவியலான இவ்வாராய்ச்சி இக்கால விஞ்ஞானமாகிய சொற் பொருளியல் (Semantics) அல்லது மொழி வடிவங்களுக்குத் தொடர்புள்ள பொருள்பற்றிய அறிவுத் துறைக்கு மிக்க பயனுடையதாம். இதனால் சொற்களைப் பெரிதும்

[1] See e.g. PP. p. 104. ஒரு பிரமாணத்திற்கு உதவியாயிருப்பதால் மீமாம்ஸை ஒரு வகையான தர்க்கமாகக் கருதப்படுகிறது. Cf. Note 11 on page 6.

[2] Compare S. D. Śabda - sādhutve hi prayoga - paravaśā vayam na svayam īśmahe (p. 122). Yathā - lokam ca śabdārthāvadhāranam na yathecchham (p. 127).

வடிவங்கள் பற்றியே ஆயும் வியாகரணம் (Vyākaraṇa) அல்லது இலக்கணத்திற்கு மீமாம்ஸை இன்றியமையா நிரப்புப் பகுதியாக உளது. உளவியலுக்கும் (psychology) மொழி இயலுக்கும் (philology) இவ்வாறு மறைமுகமான பயன் தருவது மீமாம்ஸைப் பயிற்சியின் தலையாய சிறப்புகளில் ஒன்று. பண்டைய நூலாகிய வேதத்திற்குப் பொருத்தமாக இருப்பதைப் போலவே வேதமல்லாத பிற நூல்களுக்கும் பொருத்தமாக ஜைமினியும் (Jaimini) அவருக்குப் பின் வந்தோரும் வகுத்த பொருள் விளக்க நியதிகள் (laws of interpretation) பொதுமை யுடையனவாகவே உள. அவை, உண்மையில் பெருவழக்குடையனவாகி அனைத்தாம் பண்டைய நூல்களுக்கும் சிறப்பாக அறநூல்களுக்கும் (dharma-śāstra) சரியாகப் பொருள் கூறப் பயன்படுகின்றன.

பொதுவாகக் கூறுமிடத்து, மந்திரங்களை விடப் பிராமணங்களுக்கே மீமாம்ஸை மிகுந்த ஏற்றம் தருவதால் அது வேதங்களைப் பெரிதும் சடங்குகள் பற்றிய நூலாகவே கருதுகிறதெனலாம். அது இவ்வாறு முற்காலத்து மந்திரங்களின் ஏற்றத்தை மட்டுமன்றிப் பிற்காலத்து உபநிஷதங்களின் ஏற்றத்தையும் குறைக்கின்றது. வேதங்களில் உபநிஷதங்களுக்கு முற்பட்ட பகுதிகளின் அறிவுரை பற்றியது என்பதைப் பூர்வ-மீமாம்ஸை என்னும் பெயர் உணர்த்துகிறது. இது மேற்சொன்ன பிந்திய நிலையைக் குறிக்கிறது. உபநிஷதங்களாகிய பிற்பகுதிகளைப் பற்றிய தர்சனம் உத்தர—மீமாம்ஸை எனப்பெறும். மீமாம்ஸையின் முதன்மையான பொருளாகிய வேள்விபற்றிய ஆய்வு மிகப்பழமையானது என்பதில் ஐயமில்லை. ஸ்ரௌத சூத்திரங்களின் (Śrouta-sūtras) தலையாய நோக்கமாகிய இது பிராமணங்களிலும் (Brāhmaṇas) காணப்பெறுகிறது. சடங்குகள் பற்றிய ஐயங்களும் ஆய்வுகளும் எழுவது,—குறிப்பாக அதன் தொடக்க காலத்திற்குப் பின், எழுவது—இயற்கையே. மீமாம்ஸை இவ்வாய்வின் பரப்பை மிகுதியாக்கி அதனை மேலும் திட்டமாக அமைக்கிறது. இதனுல் சரியாகப் பிராமணங்களில் கற்பிக்கப் பட்டவாறே அது வேள்விகளைக் கருதுகிறது என்று நாம் கொள்ளக் கூடாது. பிராமணங்களின் தொடக்க காலத்திற்குப் பல தலைமுறைகளுக்குப் பின் எழுந்ததால், வேள்வி பற்றிய அதன் கருத்தில் வளர்ச்சியையும் வீழ்ச்சியையும் மீமாம்ஸை காட்டுகிறது உண்மையில், அது சடங்குகள் பற்றிய பண்டைய திட்டத்திற்கு மீண்டும் பொருளுரைத்து இவ்வகையில் அதனைப் பெரிதும் மாற்றியமைக்கிறது. நாம் அறிந்த வகையில், இக்கொள்கை வேருெரு மிக முதன்மையான மாறுதலையும் காட்டுகிறது. அதாவது வேள்வி பற்றிய கருத்தையே மோக்ஷம் அடைவதற்கு அடுத்தபடியாக்குவது. பண்டைய கருத்தைப் பொதுவாகச் சொல்லுமிடத்து, அது துறக்கம் (svarga) அடைதல் எனலாம். இந்நோக்கத்திற்குப் பதிலாக மோக்ஷம் பற்றிய குறிக்கோளை ஏற்பது

இக் கொள்கையில் ஏற்பட்ட அடிப்படையான மாற்றத்தைச் சுட்டும். இதனால், வேதச் சடங்குகள் பற்றிய வெறும் விளக்க உரையாக இராது, மீமாம்ஸை ஒரு தர்சனமாகிறது. அதன் மறு பெயரான கர்ம-மீமாம்ஸை என்பது குறிப்பிடக் கூடியதனின்றும் அதன் தற்போதைய உருவத்தில் அது மிகப் பெரிதும் மாறுபடுகின்றது. சடங்குகளை வற்புறுத்துவது—இவ்வாறு வற்புறுத்துவது இதுவரை தொடர்த்துள்ள அளவுக்கு—மிகவும் முதன்மையிழந்தேயுளது. ஏறக் குறைய வழக் கொழிந்துவிட்ட சடங்குகள் பற்றிய வெறும் விளக்க உரையாகத் தொடர்ந்து இராது பிற தர்சனங்களையொத்த் நிலைக்குக் கொண்டுவர வேண்டுமென்று அதன் பிற்காலத்து விளக்குனர் விரும்பியதால் மீமாம்ஸையில் இந்த முதன்மையான மாறுதல் ஏற்பட்டிருக்கலாம். அகத்தையடைதல் (ātma-lābha) பற்றிய சில குறிப்புக்களை நீக்கிப் பார்த்தால், கல்ப சூத்திரங்களில் இம்மாறுதல் ஏற்படவில்லை; [5] ஆனால், ஜைமினி சூத்திரங்களின் முந்திய விளக்க உரையாசிரியர்களான உபவர்ஷர் (Upavarṣa), சபரஸ்வாமி (Sabara-svāmin) என்பவர்களின் நூல்களில் தெளிவாகவும் அவர்களுக்குப் பின் வந்தோரின் நூல்களில் அடிக்கடியும் இம்மாறுதல் காணப்படு கிறது. ஆகையால், அது ஒரு தர்சனமாக அமைந்தது, ஒப்புமை வகையில் பார்க்கும்போது பிற்காலத்தது எனலாம். அதன் கோட் பாட்டாய்வியலான நோக்கு உபநிஷங்களில் காணப்படுவதாலும் பிராமணங்களிலேயே சிலவேளைகளில் சடங்குகளுக்கு உருவப்பொருள் தரப்படுவதாலும் வேதம் முழுவதற்குமே புதிதானதன்று. ஆனால் தனிப்பட்ட மெய்யுணர்வுக்கொள்கையாக அது இப்போது இருப்பது, முற்றிலும் வேறான வழிகளில் உளது. அது மந்திரங்கள்பற்றிய மெய் யுணர்வுக் கொள்கையினின்றும் பெறப்படுவதன்று; அது உபநிஷதக் கோட்பாட்டாய்வினைத் தொடர்ந்து செய்வதாகவும் இல்லை. வேதமல் லாத மூலங்களும் அதற்குளவாதலின் இயற்கைபற்றிய சமயமாகவோ பரம்பொருள் பற்றிய மெய்யுணர்வுக் கொள்கையாகவோ அதனைக் கொள்வதற்கில்லை. அதன் முதன்மையற்ற கொள்கைகள் சில வேதத்தின் மெய்யுணர்வுப் பகுதிகளை யொத்திருக்கலாம்; ஆனால், புதுமையாகத் தோன்றக்கூடியது, நாம் பார்க்கப்போவதைப் போல, கொள்கைகளில் பலவும் அவற்றுள் முதன்மை மிக்கவையும், நியாய—வைசேஷிகத்தினின்றும் இரவலாக எடுக்கப் பெற்றவை. மந்திரங் களில் உள்ள எளிய இயற்கை வழிபாடு பிராமணங்களின் போக்கிற்கு இடந்தர வேண்டியதாயிற்று. பிராமணங்களில் கற்பிக்கப் பட்டதும் பின்னர் ச்ரௌத சூத்திரங்களில் திட்டமாக அமைக்கப் பெற்றதுமான சடங்குக் கொள்கை முழுவளர்ச்சியுற்ற மீமாம் ஸையின் போக்கிற்கு இடந்தர வேண்டியதாயிற்று. ஆனால் இவ் வாறு இடந்தரல் இருநிலைகளிலுமே நிறைவுறாததால், இப்போது

[5] See Note I on p. (Part I) 93.

தெரிந்துள்ள வகையில் மீமாம்ஸை அறிவு ஆய்வியலானதும் மதவியலானதும் (dogmatic) இயற்கையானதும் இயற்கையிகந்ததும், மரபு வழியானதும் மரபுவழியாகாதது மானவற்றின் கலப்பாக உள்ளது. அதன் சடங்குகளேயோ விளக்க உரையின் அடிப்படைகளேயோ பற்றிப் பாராது நாம் தர்சன இயலானதை மட்டும் இங்கே பார்ப்போம்.

இந்தத் தர்சனத்திற்கு முதன்மையான மூலமாக இருப்பது ஜைமினியின் மீமாம்ஸை—சூத்திரம். பிற தர்சனங்களின் சூத்திரங்களைப் போல இது இயற்றப்பட்ட காலமும் தெளிவாக இல்லை. ஆனால் அவை யனைத்துக்கும் இது முற்பட்டதெனப் பொதுவாக நம்பப்படுகிறது; ஏறத்தாழ கி. பி. இரண்டாம் நூற்றுண்டைச் சேர்ந்ததாகக் கருதப்படுகிறது. ஆயினும் முற்கால நூல்களாகிய தர்ம சூத்திரங்களிலும்,[4] ஒரு வேளை பதஞ்சலியின் மஹாபாஷ்யத்திலும் (150 கி. மு.)[5] இக் கொள்கை பற்றிய குறிப்புகள் காணப்படுவதால் அது மேலும் முற்பட்ட காலத்ததாகலாம். இரண்டாயிரத்து ஐந்நூற்றுக்கு மேற்பட்டனவான இச்சூத்திரங்கள் அறுபது பிரிவுகளைக் கொண்ட பன்னிரண்டு அதிகாரங்களாக வகுக்கப்பட்டுள. ஏறத்தாழ ஓராயிரம் பொருள்கள் (topics) இந்நூலில் கருதப்படுவதால் மெய்யுணர்வுச் சூத்திரங்கள் அனைத்திலும் இது மிகப் பெரியதெனலாம். இவ்வகையைச் சேர்ந்த பிற நூல்களைப் போல இதுவும் தனியாகப் படித்தால் பொருள் மிகுதியும் விளங்காததாயுளதால் மரபுவழி வந்த விளக்கத்தைக் காக்கும் விளக்கவுரை அதனை யுணர்ந்து கொள்ள இன்றியமையாததாகிறது. அத்தகைய உதவி சபரஸ்வாமி எழுதிய பாஷ்யத்தில் உளது; இந்நூல் ஏறத்தாழ கி. பி. 400 ல் எழுதப்பட்டிருக்கலாம். கி. மு. முதலாம் நூற்றுண்டில் வாழ்ந்ததாகக் கருதப்படும் மன்னர் விக்ரமாதித்யருடன் சபரர் தொடர்பு கொண்டிருந்ததாக மரபு கருத விரும்புகிறது. ஆனால் அதில் உண்மை ஏதும் இருப்பதாகத் தோன்றவில்லை. உபவர்ஷரின் (கி. பி. 350) நூலுக்கு முற்காலத்தில் ஒரு விளக்க உரையாவது இருந்தது. ஆனால் அதிலிருந்து சபரர் பாஷ்யத்தில் தரப்பட்டிருக்கக் கூடியதான ஒரு மேற்கோளைத் தவிர அதைப் பற்றி வேறொன்றும் தெரியவில்லை.[6] சில அடிப்படைகளுள் தம்முள் மாறுபடுகிற பிரபாகரரும் (Prabhākara) (கி. பி. 650) குமாரில பட்டரும் (Kumārila Bhaṭṭa) (கி. பி. 700) இப்பாஷ்யத்திற்கு இரு வழிகளில் விளக்கம் காண்கின்றனர். 'மஹா பாஷ்யம்' என வழங்கும் பிரபாகரரின் பிருஹதீ (Bṛhati) அச்சிடப்பட்ட ஒரு சிறு பகுதியைத் தவிர இன்னும் ஏட்டுவடிவிலேயே இருக்கிறது; பிரபாகரரின் மாணவரெனக் கருதப்படுவரான சாலிகநாதர் (Śālikanātha)

[4] See Prof. Keith: Karma - mīmāṁsā, p. 2.

[5] Cf. IV. i. 14.

[6] I. i. 5.

அதற்கு எழுதிய விளக்கவுரையான ருஜ்யு–விமலா (Ṛju-vimalā) என்பதும் இதே நிலையில்தான் உளது. எனவே இத் தர்சனத்தின் கருத்துக்களைப் பின்னவரின் பிரகரண-பஞ்சிகா (Prakaraṇa-pañcikā) என்பதைக் கொண்டுதான் அறிய வேண்டும். ஆனால் இந் நூலும் நல்லூழின்மையால் முழுவதும் கிடைக்கவில்லை. இன்னும் அச்சில் வராத நயவிவேகா (Naya-viveka) என்னும் நூலை எழுதிய பவநாதர் (Bhavanātha) இத் தர்சனத்தைப் பற்றி எழுதிய செல்வாக்குள்ள நூல் ஆசிரியர்களுள் மற்றுமொருவர். இந்தத் தர்சனத்தின் இரண்டாவது வகை நடைமுறையில் நீண்ட காலமாக முதலாவது வகையை மீறிவிட்டது. இதைப் பற்றி அறிந்து கொள்வதற்குப் போதிய நூல்கள் உள. குமாரிலரே எழுதிய மிகப் பெரிதும் முதன்மை வாய்ந்ததுமான நூல் முழுவதும் அச்சிடப் பட்டுள்ளது. இது பொதுவான அல்லது மெய்யுணர்வியலான ச்லோக-வார்த்திகம் (Śloka-vārtika) என்னும் பகுதியையும் தந்த்ர வார்த்திகம் (Tantra-vārtika), டுப் டீகா (Ṭup-ṭikā) என்னும் வேறிரு பகுதிகளையும் கொண்டது. இவற்றுள் முதல் நூலுக்கு பார்த்தஸாரதி மிச்ரர் (Pārthasārathi Miśra) என்பவர் நியாய ரத்னகரம் (Nyāya-ratnākara) என்னும் மிகத் தெளிவான விளக்க உரை எழுதியுள்ளார். குமாரிலரின் மாணவராக இருந்திருக்கக் கூடியவரான மண்டன மிச்ரர் (Maṇḍana Miśra) என்னும் புகழ் மிக்க சித்தனையாளர், விதி விவேகம்(Vidhi-viveka), பாவனா விவேகம் (Bhāvanā-viveka) போன்ற பல நூல்களை எழுதியுள்ளார். இக் கொள்கை பற்றி வேறு பல நூல்களும் உள. அவற்றுள் பார்த்தசாரதியின் சாஸ்த்ர-தீபிகையையும் (Śāstra-dīpikā) மாதவரின் நியாய-மாலா-விஸ்தரம் (Nyāya-mālā-vistara) என்பதையும் (கி. பி. 1350), கண்டதேவரின் (Khaṇḍadeva) பாட்ட தீபிகையையும் (Bhāṭṭa-dipikā) (கி. பி. 1650) குறிப்பிடலாம். இந்தத் தர்சனத்தின் சடங்குகளைப் பற்றியோ இதனை விளக்கும் வகையிலோ தனிப்பட்ட பல சிறு நூல்கள் உள. ஆப தேவரின் (Āpadeva) (கி. பி. 1650) மிமாம்ஸா-நியாய-ப்ரகாசமும் (Mīmāṁsa-nyāya-prakāśa) அதன் சுருக்கமாக—அன்றி, சிலர் கருதுவது போல அதற்கு முதன்மையான அடிப்படையாக[7]—உள்ள லௌகாக்ஷி பாஸ்கரரின் (Laugākṣi Bhāskara) அர்த்த ஸங்கிரஹமும் (Artha-saṁgraha) இவ்வகையைச் சேர்ந்தவை. பாட்டக் கொள்கை (Bhāṭṭa school) என வழங்கும் குமாரிலரது கொள்கையின் மெய்யுணர்வியலான பகுதியைப் பற்றிய நூல் மானமேயோதயம் (Mānā-meyodaya) எனப்படும். அண்மையிலேயே தெரிய வந்ததான இந்நூலைப் பதினாரும் நூற்றாண்டைச் சேர்ந்த இருவர் இயற்றினர். நாம் இந்தத் தர்சனத்தைப் பொது வகையிலேயே கருதுவோம்; ஆயின் மெய்யுணர்வியலான நோக்கில்

[7] Prof. Edgerton: Mīmāṁsa-nyāya-prakāśa (Yale Uni. Pr.), pp. 22—3.

இதன் இருவகைகளுள், எங்கெல்லாம் முதன்மையான வேறுபாடுகள் உளவோ அவற்றைக் குறிப்பிடுவோம். இவ்விரண்டின் கால உறவு பூசலுக்கு இடந்தருவதாய் உளது; ஆனால் மொத்தத்தில் பாட்டக் கொள்கையை (Bhāṭṭa school) விட பிராபாகாரக் கொள்கையே (Prābhākara school) முத்தியதாகவும் மீமாம்ஸையின் மூல உருவக் கூறுகளைச் செவ்வையாகப் பாதுகாப்பதாக அல்லது அதன் போக்கிற்கு அணித்தாக இருப்பதாகவும் உளது.[8]

I

இரு வகைகளிலும் ஆத்மாவைப் பற்றிய கருத்து சற்றே வேறுபடுவதாக இருக்கிறது; ஆனால் இரண்டுமே அதன் பன்மையைப் (plurality) பற்றி உடன்படுகின்றன. குமாரிலர் கொள்கையை முதலாவதாகப் பார்ப்போம்: இது நியாய-வைசேஷிகக் கொள்கையைப் பெரிதும் ஒத்துளது; செய்வோனாகவும் (kartā) நுகர்வோனாகவும் (bhoktā) ஆத்மா கருதப்படுகிறது. ஆனால் நியாய—வைசேஷிகத்தின் படி ஆத்மாவில் செயல் இருப்பதாக—இடமாற்றமோ (spanda) உருவ மாற்றமோ (pariṇāma) ஏற்றுக் கொள்ளப்படுவதில்லை—இங்கோ, முன்னது மறுக்கப்படினும், பின்னது ஏற்றுக் கொள்ளப்படுகிறது[9]. அதாவது, அகத்தில் மாறுநிலை (modal change) இருக்கக் கூடியதே என்பதை இந்தத் தர்சனம் ஏற்கின்றது. அகவயமான மாறுதலும் நிலைபேற்றுக்கு முரணானது என்னும் கருத்தைக் குமாரிலர் மறுப்பதால் மாறுதலுக்குட்பட்டதாக விருப்பினும் அகம் என்றுமுளதாகக் கருதப் படுகிறது. ஏறத்தாழ அடிக்கடி மாறினும் தம் முற்றொருமையை (identity) நிலையாகக் கொண்டுள்ள பல பொருள்களை நாள்தோறும் நுகர்வில் காண்கிறோம். ஞானம் அல்லது அறிவு அதன் மாறுநிலை. அது ஒரு செயலாக (kriyā) அல்லது நிகழ்ச்சி முறையாக (vyāpāra) வர்ணிக்கப்படுகிறது;[10] அகம் என்பதான புலனிகந்த (supersensible) 'பொருளில்' காணப்படுவதால் அதுவும் புலனிகந்ததாகப் பேசப் பெறுவது இயற்கையே. அகத்தில் நிகழ்வதான இந்த மாறுதல் அல்லது கலைவு அறியப்படும் பொருளுடன் ஒரு குறிப்பிட்ட உறவை ஏற்படுத்துகிறது. அகமானது, முற்கோளின்படி, எங்கு முள பொருளாதலின் கட்டாயமாக எல்லாப் பொருள்களுடனும் உறவு கொண்டிருக்க வேண்டும்; ஆனால் அவ்வுறவும் நாம் இப்போது கருதும் உறவும் ஒன்றல்ல. அப்படி ஒன்றாயிருக்குமாயின், பொருள்கள் உள்ளவரை அவையனைத்தைப் பற்றியும் ஞானம் ஏற்படும். ஞானத்தினால் ஏற்படும் உறவு தனித்தன்மை வாய்ந்தது.

[8] Prof. Keith, op. cit., pp. 9—10.

[9] SV. p. 707, st. 74.

[10] SD. pp. 56—7.

இது 'உட் கொள்ளல்' ('comprehension'-vyāptṛ–vyāpyatva) எனப் பெறும். ஞானத்தின் செயலோ நிகழ்முறையோ செயப்படுபொருளு டையதாகக் (transitive) கருதப்படுவதால் தான் வெளிப்படுகின்ற இடத்திலன்றி மற்றொன்றில் அதன் விளைவை (phala)த் தேட வேண்டியதாகிறது. எடுத்துக் காட்டாகச் சமையல் தொழில் அதனை இயற்றுவோனிடம் காணப்படுகிறது; ஆனல் அதன் விளைவு— 'பக்குவம்' (softness-vikleda)—சமைக்கப்பட்ட உணவில், அதாவது அரிசியில், காணப்படுகிறது. முன்னது எழுவாய் (subject); பின்னது செயப்படுபொருள் (object). ஒரு பொருளைப் பற்றி அகத்தில் ஞானம் எழுகின்றபோது, பொருள் குறிப்பிட்ட வகையில் தொடக்குறுவதால் நுகர்வு முழுவதும் அகவயமான மாறுநிலையாயிராது தனக்கொத்த புறவயமான மாறுநிலையையும் கொண்டதாயுளது. இதனல் பொருள் 'விளக்கமடைகிறது' ('illumined'—prakāśa-viśiṣta); இவ்வாறு விளக்கமுறுவது அல்லது அறிவிக்கப்படுவது (prakaṭya or jñātatā) முன்னரே அகத்தில் ஞானம் தோன்றியிருக்க வேண்டுமென முடிவு செய்வதற்குக் கருவியா யுளது. இவ்வாறு ஞானம் எழுவது வழியளவையால் மட்டும் பெறக்கூடியதாயுளது. பிற பொருள்களை அது விளக்கக்கூடியதாயிருந்தும் தன்னையே வெளிப்படுத்தக்கூடிய ஆற்றலற்றதாயுளது. அறியக்கூடியதாயினும் நியாய—வைசேஷி கத்தில் அக நோக்கால் (introspection) நேரடியாக அறியக் கூடியதெனக் கருதப்படுவதைப் போலன்றி இங்கே மறைமுகமாக வழியளவையால் அறியக்கூடியதாகவே ஞானம் கருதப்படுகிறது (பக்கம் 84). பொருளைப்பற்றிய ஞானம் எழுவதன் விளைவாக விளக்கமுறுவது என்று புதிதாகப் பொருளுக்கு ஏற்படும் தன்மை அது வழியளவையாலோ நேரடியாகவோ அறியப்படுகிறது என்ப தாகக் கொள்ளக் கூடியது. விளைவின் இத்தகைய இரு தன்மையால், ஞானம் வழியளவையாகவோ (parokṣa) நேரடியாகவோ (pratyakṣa) இருக்கலாம்.

பொறிகள் தமக்குரிய பொருள்களுடன் தொடர்புறுவதே நேரடியான அறிவிற்குச் (viśadāvabhāsa) செலுத்தும் காட்சிக்கு அணித்தான காரணமாகிறது. இவ்வாறு நாம் பெறும் அறிவு முதலில் தெளிவாகவோ திட்டவட்டமாகவோ ஒரு சிறிதுமின்றியுளது; இது ஸாங்கிய-யோகத்தில் ஆலோசனம் (ālocana) எனப்பெறும் (பக்கம் 124). பின்னர்தான் இது தெளிவாகவும் திட்டவட்டமாகவும் ஆகிறது. இந்த நிகழ்ச்சியில் முந்திய நிலை 'வேறுபாடுறுதது' ('indeterminate'-nirvikalpaka) எனவும், பிந்தியது 'வேறுபாடுற்றது' ('determinate'—savikalpaka) எனவும் கூறப்பெறும்[11]. எனவே இவ்விரு நிலைகளைப்பற்றி இங்குள்ள கருத்து நியாய வைசேஷிகத்

[11] SD. pp. 36 and 40.

திலுள்ள கருத்துக்கு வேறானது. நியாய-வைசேஷிகத்திற்கும் இதற்கும் மற்றொரு வேறுபாடு, ஸவிகல்பகத்தை விளக்குவதற்குத் தேவைப்படும் வெறும் கொள்கை இயலான கருதுகோளாகவும் எனவே நடைமுறைப் பயனற்றதாகவும் இங்கே நிர்விகல்பகம் இல்லை (பக்கம் 84). அது முற்றும் பயனுடையதாகவுளது. அதனைச் செயலுக்கு அடிப்படையாக இருக்கக்கூடும் எனவும் உண்மையில் அவ்வாறு இருக்கிறதெனவும் மீமாம்ஸகர் ஏற்றுக்கொள்கின்றனர். உள்ளத்தின் வளர்ச்சி குறைவாக உள்ள அல்லது செவ்வையாக எய்தப் பெறுதுள்ள குழந்தைகளும் விலங்குகளும் காட்சியின் இத் தொடக்க நிலையில் எழும் ஊக்குதலினால்தான் செயலாற்றுகின்றன. முதியோர் களும் பதற்றமாகச் செய்யும்போது இவ்வாறுதான் செய்கின்றனர்[12]. அதாவது, நுகர்வில் தெரியப்பட்டுள்ள நிலையை விளக்குவதற்குத் தேவையாகவுள்ள வெறும் கருதுகோளாக நிர்விகல்பகம் இங்கில்லை; ஆயின், நுகர்வில் ஒரு பகுதியாகவே உளது. அனைவரும் ஏற்கும் ஐம் பொறிகளுடன், நியாய-வைசேஷிகத்தைப்போல மீமாம்ஸையும் மனத்தையொரு பொறியாக (indriya) ஏற்கிறது. அனைத்தாம் ஞானத்திற்கும் அதன் ஒத்துழைப்பு இன்றியமையாததெனவும் வற்புறுத்தப்படுகிறது. புலன்களின் அமைப்புத் தன்மையைப் பற்றியும் பொதுவாக உடன்பாடு உளது—ஒளி, சுவை, நாற்றம், ஊறு ஆகிய முதல் நான்கு புலன்களும் தாம் தோன்றுகிற தனிமங் களின் தனிப் பண்புகளை முறையே தமக்குப் பொருளாகக் கொண் டுள்ளன. மனத்தைப் பற்றியவரை அது தனிமங்களினின்றும் (bhūtas) பெறப்படுபதாகவோ அல்லாமலோ இருக்கலாம் என்று கருதப்படுகிறது. எஞ்சி நிற்கும் புலனான ஓசை, 'கேள்விப்பொறி திக்கினின்றும் எழுகிறது'[13] ('the organ of hearing proceeds from dik') என்னும் வேத உரையைக் கொண்டு, அதனை ஆகாசத் தோடு தொடர்பு படுத்தாது வரையறுக்கப்பட்ட இடம் (dik)[14] ஆக்கச் செய்கிறது. அகத்தில் ஏற்படும் மாறுதலால் உண்டாகும் அறிவிற்குப் புறக்காரணமாக இருப்பனவற்றை மனம் உள்ளிட்ட புலன்கள் அறிவு உடனடியாகவோ வழியளவையாகவோ இருப்பதற்கேற்பப் பொருள் களுடன் தொடர்பு கொண்டோ கொள்ளாமலோ தருகின்றன; நியாய-வைசேஷிகத்தைப் போல இங்கும் அவற்றினின்றும் இறுதியாக மோக்ஷத்தில் பிரிவு பெறுவதே அகத்திற்கு விடுதலையாகும்.

இதுவரை நாம் நனவு நிலையைப் பற்றிப் பார்த்தோம். ஏறத்தாழ இதே விளக்கம் கனவிற்கும் பொருந்தும்; ஆயின் அந்நிலையில் ஐம் பொறிகளின் தொழிற்பாடு இருப்பதில்லை. உறக்கத்தைப்பற்றி

[12] SD. p. 40 (com.) குழந்தைகளைப்பற்றியும் விலங்குகளைப்பற்றியும் பேசப் படுவது குறிப்பிடத்தக்கது.

[13] Muṇḍaka Up. II. i. 4.

[14] See SD. p. 36.

(suṣupti) குமாரிலர் கொண்டுள்ள கருத்து சற்றே தனிப்பட்ட தன்மையுடையது. ஏனைய இந்திய சிந்தனையாளர்களைப் போல அவருக்கும் உறக்கத்தில் அகம் நிலைத்திருக்கிறது என்பது உடன்பாடு; ஆனால் அறிவைப்பற்றி அவர் கொண்டுள்ள கருத்திற்கேற்ப அறிவாற்றலை (jñāna-śakti) அகத்தின் தன்மையாகக் கொள்கிறார். இவ்வாறு கொள்வதில், உறக்கத்தில் எத்தகைய ஞானமும் இல்லையெனக் கூறும் நியாய-வைசேஷிகத்துடன் மாறுபடுகிறார். அந்நிலையில் இன்பமும் இல்லையென்று சொல்வதால் அவர் உபநிஷதங்களுடனும் மாறுபடுகிறார். இன்பத்தைப் பின்னர் நினைவு கூர்வதை வேதாந்திகள் வற்புறுத்திக்கூற (முதல் பாகம், பக்கம் 72) அவர் அதற்கு எதிர்மறையான விளக்கம் தருகிறார்—அதாவது அந்நிலையில் துன்பத்தைப்பற்றிய உணர்வே இல்லாதிருப்பதே காரணம் என்கிறார். அந்நிலையில் அகம் உண்மையிலேயே எல்லாவற்றிற்கும் மேலான இன்பத்தை நுகர்கிறதெனின், உறங்கிவிட்டதால் யாதாயினும் ஒரு பொது வகையான மகிழ்ச்சியை இழந்துவிட்டதாக ஏற்படும் வருத்த உணர்ச்சி இயலாததாகும் என்கிறார் [15].

இதுவரை கருதிவந்ததை முடிப்பதற்குமுன் வேறொரு செய்தியைக் குறிப்பிட வேண்டும். அது, குமாரிலர் கருத்தின்படி, நம் அகத்தை நாம் எவ்வாறு அறிகிறோம் என்பது பற்றியது. அது 'அஹம்—பிரத்யய' (ahaṁ—pratyaya) அல்லது 'நான்—(என்னும்) கருத்து' ('I—notion') என்று சொல்லக்கூடியதன் வழியாக நேரடியாக அறியப்படுகிறது [16]. இது அவர் அறிவுரையில் முதன்மையான இடம் பெற்றுளதால் விளக்க வேண்டியதாகிறது. குமாரிலர் 'அக—உணர்வு' ('self-consciousness') என்பதை நேர் பொருளில் கொண்டு அகம் ஒரே சமயத்தில் அறிவானாகவும் அறியப்படுபொருளாகவும் (jada-bodhātmaka) இருப்பதாகக் கூறி அதற்குச் சான்றாக: 'நான் என்னை அறிகிறேன்' ('I know myself') என்னும் பொது வழக்கைத் தருகிறார் [17]. இனி நாம் பார்க்கப் போவதைப்போல, பொருள்களின் தன்மை இத்தகையது (bhedābheda—vāda) [18] என்று திட்டவட்டமாகக் கூறமுடியாது என்னும் அவர் சிந்தனையின் அடிப்படைக் கருத்துடன் மாறுபட்டதாகத் தோன்றும் இத்தகைய தன்மையை அகத்திற்கு அளிப்பது, முற்றிலும் பொருத்தமாகவே அமைந்துள்ளது. 'நான் குடத்தை அறிகிறேன்' என்பது போன்ற எடுத்துக்காட்டில் இரு தனிமங்கள்

[15] SD. p. 124.

[16] Ibid., p. 122.

[17] அகத்திற்கு வேறாக இங்கே கூறாது விடப்பட்ட ஒரு பொருளை (எடுத்துக்காட்டு, குடம்)க் கட்டாயமாக இவ்வழக்கு உள்ளிட்டதாதலின் உண்மையில் நிகழும் நுகர்வை ஓரளவே குறிப்பதாகக் கருதவேண்டும்.

[18] SD. p. 101.

உள—ஒன்று அகத்தை அறிவது (aham-vṛtti), மற்றொன்று, அறியப் படும் பொருளை அறிவது (eg. ghaṭa—vṛtti). ஒரு பொருளுமே அறியப்படாத ஆழ்ந்த உறக்கத்தில் மட்டும் இராது, ஏனைய உணர்வு நிலைகளிலெல்லாம் அக-உணர்வு இடைவிடாது தொடர்ந்து வருகிறது. எல்லா நுகர்விலும் அகம் இவ்வாறு அறியப்படுகிறது என்று நாம் சொல்வதை, அறிகின்ற செயலில் அது அறிவானாக (subject) அறியப் படுகிறது என்று பொருள் கொள்ளக்கூடாது. அறிகின்ற சமயத்தில் அறியப்படுகின்றது என்னும் உண்மை அறியப்படுவதில்லை. முன்னரே குறிப்பிட்டபடி இது வழியளவையால் பின்னர் பெறப் படுகிறது. ஆகையால் 'அறிவான்' என்று பொருள் படுகின்ற முறையில் நாம் அகத்தை அத்தகைய அறிவைத் தன்மையாகவோ உடைமையாகவோ அறியமுடியாது. என்றாலும் அகம் அறியப்படாத தாகவும் இருக்க முடியாது; ஏனெனில் அப்பொழுது அது நம் நுகர்வு அனைத்திலும் உணரப்படும் ஆளுமையின் முற்றொருமைக்கு மாறாக இருக்கும். எனவே, அது அந்நிலையில் 'நான் (என்னும்)- கருத்திற்கு' ('I-notion') அறியப்படும் பொருளாக (object) விளக்கப்படுகிறது. இதனுடன், அகம் அறியப்பட வேண்டுமானால் அதே சமயத்தில் அது யாதாயினும் ஒரு பொருளை அறிவதாக இருக்க வேண்டும் என்னும் கருத்தையும் சேர்த்துக்கொண்டால் குமாரிலரின் கொள்கையைத் தெரிந்து கொள்ளலாம்—அதாவது அக—உணர்வு தன்னையே அறியப்படும் பொருளாகக் கொள்ளும் அகவேற்றுமையை மட்டும் குறிப்பதன்று—அகமல்லாதவற்றிற்கு வேறான அகம் என்னும் புறவேற்றுமையையும் குறிக்கிறது.

அகத்தைப் பற்றி இரு முதன்மையான வகைகளில் பிரபாகரர் குமாரிலருடன் மாறுபடுகிறார்—இரண்டிலும் அவர் நியாய - வைசேஷி கத்துடன் உடன்படுகிறார்[19]. பரிணமத்தில் அவருக்கு நம்பிக்கை யிராததால், அகம் மாறுதலுக்கு உட்படுகிறது என்பதை அவர் ஏற்பதில்லை. மேலும், 'அறியக் கூடியது' என்று அகத்தைச் சொல்வதற்கு அவர் தடை கூறுகிறார்; செய்வோனும் (agent) அறியப்படும் பொருளும் ஒரு செயலில் ஒருபோதும் ஒன்றாயிருக்க முடியாது என்று சாற்றுகிறார். பொருள்கள் மட்டுமே அறியப் படக்கூடியவை. அகமோவெனில், அது அறிவானாக உளது; அவ்வாறே அது ஞானம் அனைத்திலும் வெளிப்படுகிறது. அவ்வாறு அது பொருளுடன் அதே சமயத்தில் உடனாக வெளிப்படுவதில்லை யெனின், ஒருவருடைய ஞானம் மற்றொருவரின் ஞானத்துடன் பிரித்தறிய முடியாததாய் விடும். இதனால் ஆத்மா அக-ஒளியுடையது (self-luminous) என்று கருதக்கூடாது. அது முற்றிலும் உணர் வற்றது (jada). எனவே அது வெளிப்படுவதற்கு அக-ஒளியைத்

[19] See PP. chap. viii, especially pp. 152 ff.

தன்மையாகக் கொண்ட அறிவு யாதாயினும் வேண்டியதாகிறது [20]. இவ்வாறு உதவியை நாடுவதாயினும் பொருளை அறிகின்றபொழுது அதே அளவில் தானும் தோன்றுவதால், அகத்தை உணர்வதற்குத் தனிப்பட்ட உளத்தொழிற்பாடு வேண்டியதில்லை. அறிவு அல்லது நுகர்வு என்பதை ஸம்வித் (saṁvit) என்னும் சொல்லால் பிராபாகரக் கொள்கையினர் வழங்குகின்றனர். இது தன்னொளி (svaprakāśa) யுடையதாதலின் இதனை வெளிப்படுத்துவதற்கு வேறெதனையும் வேண்டி நிற்பதில்லை. இந்த வகையில் முடி நிலையானதாயிருப்பினும் அது என்றுமுளதன்று. அது தோன்றுவதும் மறைவதுமாக இருக்கிறது; அவ்வாறு செய்கையில் தன்னுடன் அதே சமயத்தில் பொருளையும் அகத்தையும் வெளிப்படுத்துகிறது. மூவகையான இவ் வெளிப்பாடு த்ரிபுடி ஞானம் (tripuṭı—jñāna) எனப்பெறும். உளவியலான பிற விவரங்களைப் பொறுத்தவரையில் ஸாங்கிய-யோகத்தைவிட நியாய-வைசேஷிகத்தையே இது மிகுதியாக ஒத்துளது என்று கூறுவது சாலும்.

II

மீமாம்ஸகர்களின் தலையாய நோக்கம் வேதத்தின் சான்றுரிமையை நிலைநாட்டுவதாம்; இதை மதச் சார்பான கருத்துடன் மட்டும் செய்வதை விரும்பாமல் காரணங்கள் காண முயல்கின்றனர். தம்முடைய கொள்கை முடிந்த தீர்ப்புக்களை (upadeśa-śāstra) மட்டும் கொண்டதன்று, காரணங்களைக் கூறும் ஆய்வாக உளது (parīkṣā-śāstra) என்று அவர்கள் வழக்கிடுகின்றனர் [21]. பிரமாணம் என்னும் தலைப்பில் அவர்கள் இறைவழி வெளிப்பாட்டைக் காட்சியுடனும் வழியளவையுடனும் வகைப்படுத்துவதே இதனைக் காட்டுகிறது. மெய்ம்மையை அறிவதற்கு வேதம் கூறுகின்ற சான்று ஒரு தனிப்பட்ட வழி; அதற்கு ஏதாவது மதிப்பு உண்டெனின் அது காட்சி அல்லது வழியளவையைப் போல ஒரு பிரமாணமாக இருப்பதால் ஏற்படுவது என்று மீமாம்ஸகர்கள் சொல்கின்றனர். இவ்வாறு அவர்கள் அளவை இயல் கருத்து அரங்கில் இறங்குகின்றனர். அறிவுவழிக் கொள்கையினர் (rationalists) என்னும் பெயரின் முழுப் பொருளுக்கு அவர்கள் ஏற்றவர்களாக இல்லாமலிருக்கலாம்; ஆயின் அதே நேரத்தில் அவர்களை வெறும் மதவாதிகளாகவும் சொல்வதற்கில்லை.

அறிவின் தொடக்கம் (utpattau), அறியப்படுதல் (jñaptau) ஆகிய இரண்டுமே ஸ்வதஹ்ப்ராமாண்யம் (svataḥ-prāmāṇya) அல்லது அக ஏற்புடைமை (பக்கம் 93) உடையன என்னும்

[20] PP. p. 51.

[21] See SD. p. 18 and cf. Jaimini - sūtra. I. i. 3.

முற்கோளுடன் இந்தத் தர்சனம் தொடங்குகிறது.[22] அறிவின் தொடக்கத்தை விளக்க a, b, c என்பவை போதியவையாயின், இக் காரணங்களே அவற்றின் ஏற்புடைமையை விளக்கவும் போதியனவாம். இவ்வாறே அறிவை அறியும்போது அதன் ஏற்புடைமையும் அறியப்படுகிறது; இதற்காகப் பிறிதொரு கருவி தேவையில்லை. எல்லா அறிவும் ஏற்புடையதாகக் கொள்ளக்கூடியதே; ஏதாவதொரு அறிவு அவ்வாறு இருக்கத் தவறும்போதுதான் விளக்கம் தேவைப்படுகிறது. நமக்குக் கிடைக்கும் அறிவு சரியானதென்று வைத்துக்கொண்டே நாம் எப்போதும் செயலில் இறங்குகிறோம்; ஆனால் அதில் ஏதாவதொரு பகுதி அவ்வாறு சரியாயில்லை என்பது தெரியவருமானால், புறக் காரணங்கள் குறுக்கிடுவதால் அறிவு தடையின்றி இயங்க முடியாமலாகி ஏலாமை ஏற்பட்டிருக்க வேண்டும் என்பதாக ஆராய்கிறோம். அறிவிற்குக் கருவியாகவோ மூலமாகவோ உள்ளதில் ஏற்படும் குறை (karaṇa-doṣa) ஏலாமைக்குக் காரணமாகலாம். இவ்வாறு ஒருவன் வெள்ளியைப் பார்ப்பதாக நினைக்கலாம்; ஆயின் தன் பார்வையில் உள்ள குறையினால் அவன் கிளிஞ்சிலை வெள்ளியாகக் கண்டிருக்கலாம். தவறான அறிவு இவ் வகையில்தான் உண்டாகிறது பின்நுகர்வுடன் அது பொருந்தாதபோது தவறு கண்டுபிடிக்கப் படுகிறது (bādhaka-pratyaya). ஒருவன், தொலைவில் பாம்பைக் காண்பதாக நினைத்து அருகில் சென்று அது கயிறெனக் காணும்போது தான் முதலில் அறிந்தது தவறென முடிவுசெய்கிறான். இவ்வாறு அறிவின் ஏலாமை (aprāmāṇya) பற்றிய கருத்தில் மீமாம்ஸை நியாய-வைசேஷிகத்துடன் உடன்படுகிறது; ஆயின் ஏற்புடைமை பற்றிய கருத்தில் (prāmāṇya) அது மாறுபடுகிறது. மாறுபாட்டிற்குத் தலையாய காரணம் நியாய-வைசேஷிகத்தில் மெய்ம்மை பற்றித் தரப்படும் இலக்கணத்திற்கும் அதனை மெய்ப்பிப்பதற்காகப் பயன்படுத்தப்பெறும் முறைக்கும் பொருத்தமின்மை என்பதாகும். மெய்ம்மை உள்பொருளோடு ஒத்திருப்பது என்று கூறப்படுகிறது; ஆனால் மெய்ப்பிக்கும் முறையால் ஒத்திருப்பதை அறிவதில்லை, அறியவும் முடியாது. ஆகையால் பயனுடைய செயல் (saṁvādi-pravṛtti) என்னும் மறைமுக ஆய்வு முறையை இக் கொள்கை குறிப்பிடுகிறது. ஆக, ஆய்விற்குப் பயன்படுவது உண்மையில் வேறொரு நுகர்வாகும்—முன்னரே சொன்ன எடுத்துக்காட்டு நீர்வேட்கை தணிவதாகும். ஆனால் இரண்டாவது நுகர்வும் இவ்வாறு ஏற்புடைமை பெறாது முதல் நுகர்வை ஏற்புடையதாக்க முடியாது; இதனை மெய்ப்பிக்கத்தொடங்கினால் வரம்பின்றி இவ்வாறே போய்க்கொண்டிருக்கும். இரண்டாவது நுகர்வை மெய்ப்பிக்கத் தேவையில்லையென்று வைத்துக்கொண்டாலும் அறிவிற்குப் புறம்பாக

[22] SD. pp. 19—23 and 48—50; PP. ch. iv.

அதனையொத்த உள் பொருள் உண்டென்பதற்கு அது சான்ருகாது. ஒருவன் தண்ணீரைப்பற்றி கனுக்காணலாம்; அதைக் குடித்து நீர் வேட்கையைத் தணித்துக்கொள்ளலாம். இங்கே பயனுடைய செயல் இருக்கிறது; ஆயின் புறவயமாக அதனையொத்த பொருள் இல்லை. மெய்ப்பிக்கும் முறையால் கண்டுபிடிக்கப் பெறுவது இரு நுகர்வுகள் இசைவாகப் பொருந்துகின்றனவா என்பது மட்டுந்தான். ஆனுல் இதைப் போதியதாகக் கருதுவது காட்சிப்பொருள் கொள்கை இயலான நிலையைக் (realistic position) கைவிடுவதாகும். ஏனெனில் உள் பொருளோடு ஒத்திருப்பதாகக் கொள்வது முழுவதும் மெய்ப்பிக்கப்படாமல் போகிறது. ஆக நியாய-வைசேஷிகம் காட்சிப் பொருள் கொள்கையாகத் தொடங்கினுலும் முதன்மையான கேள்வி களுள் ஒன்ருகவுள்ள உண்மை பிழை பற்றியதற்கு விடை காண் பதில் அது இந் நிலையைக் கடைப்பிடிக்கத் தவறுகிறது. நிலைமை யாதெனில், காட்சிப்பொருள் கொள்கை ஏற்புடைமை புறவயமாகத் தீர்மானிக்கப்படுகிறது (ab extra—parataḥ-prāmāṇya) என்பதைக் கடைப்பிடிக்கமுடியாது. இதனுல்தான், நியாய-வைசேஷிகத்தைப் போலவே காட்சிப்பொருள் கொள்கையை மேற்கொள்ளும் மீமாம்ஸை, ஸ்வதஹ்ப்ராமாண்யம் (svataḥ-prāmāṇya) என்னும் இதற்கு மாருன கருத்தையேற்று, எல்லா அறிவும் ஏற்புடைமை உடையதெனக் கொள்வதால் பொதுவாக அதனை மெய்ப்பிக்கத் தேவையில்லாமற் செய்கிறது.

இனி, பிரமாணம் பற்றிய இக்கருத்து மீமாம்ஸகர்கள் முதன்மை பாராட்டும் வேதத்தின் சான்றுரிமையைப் பற்றிக் கொண்டுள்ள கருத் துடன் எவ்வாறு தொடர்புறுகிறது என்பதைப் பார்ப்போம். வேதத்தைப் பொறுத்தமட்டில் அறிவிற்கு ஏலாமையை விளைவிக்கும் நிலையோ அதனைக் கண்டிபிடிக்கும் நிலையோ இல்லை. அதன் தொடக்கத்தில் ஒரு குறையும் (karaṇa-doṣa) இருக்கமுடியாது; ஏனெனில் உரை அளவையின் தொடக்கம் பேசுபவரோ எழுது பவரோ ஆகும். மீமாம்ஸகர்களின் கொள்கை, வேதம் தானுக இருப்பது (self-existent), ஒருவராலும் எழுதப்படாதது (apauruṣeya) என்பதாம். அது கற்பிப்பது இம்மைக்கு அப்பாற்பட்டவை பற்றியதாயும் எனவே புலன் நுகர்வினுல் சரிபார்க்கக்கூடாததாயும் இருப்பதாகக் கொள்ளப்படுவதால் காட்சி வழியாகவோ வேறெவ் வழியாகவோ பொதுவான நுகர்வுடன் அது முரண்பட இடமில்லை (பக்கம் 4). பொது நுகர்வுடன் முரண்படாவிடினும் ஒன்றைப் பற்றியோரிடத்தும் பிறிதொன்றைப்பற்றி வேருேரிடத்தும் வேதம் பேசுவதால் தன்முரணுக இருக்கக்கூடும் என நினைக்கலாம். ஆனுல் நாம் வேதத்தைச் சரிவர அறிந்தால் அத்தகைய முரண்பாடு ஒன்றும் இராது என்று கூறப்படுகிறது. வேதத்தைச் சரிவர அறிதற்காக நாம் முன்னர் குறிப்பிட்ட விளக்கம் பற்றிய விதிகள்

ஏற்படுத்தப்பட்டன. இக் கருத்து மீமாம்ஸையின் தனிச்சிறப்பாக இருப்பதால் அதனை மேலும் விளக்க வேண்டியதாகிறது.

வேதம் என்பது இங்கே பேசப்பட்ட சொற்களின் உருவத்தைக் குறிப்பிடுகிறது. இந்தப் பொருளில்தான் வேதம் தானாக இருப்பதாக மீமாம்ஸகர்களால் கொள்ளப்படுகிறது. அவர்கள் கருத்து பெரிதும் பின்வரும் காரணங்களை அடிப்படையாகக் கொண்டது :

(1) சொல்லுக்கும் அதன் பொருளுக்கும் உள்ள தொடர்பு இயற்கையானது, எனவே கட்டாயமானது, என்றுமுளது. பெயர் களிடப்படுவதற்கு முன்னரே பொருள்கள் இருந்தனவென்று கருதக் கூடாது. சொல்லும் அது குறிக்கும் பொருளும் சேர்ந்துள்ளவை. அவற்றில் யாதாயினும் ஒன்று ஒரு காலத்தில் உண்டானதென எண்ணமுடியாது.[23] ஆனால் இக் கருத்தின்படி, 'சொல்', 'பொருள்' என்பவற்றால் உணர்த்தப்பெறுவது யாதென்பதை விழிப் பாகக் குறிக்கவேண்டும். சொல்லின் தன்மை யாதென அறி வதற்காக முதலாவது வர்ணம் (varṇa), த்வனி (dhvani) என்ப வற்றைத் தெளிவு படுத்தவேண்டும். வர்ணம் என்பது தெளிவாகக் கேட்கிற ஓசை. அது பகுதியில்லாத ஒருமையுடையதாகவும் (niravayava) எங்குமுள்ளதாயும் (sarva-gata) என்றுமுளதாயும் (nitya) கருதப்படுகிறது. ஒரு வர்ணத்தைப் பல முறையில் அல்லது பலவகைகளில் உச்சரிக்கலாம் என்பதால் அது பலவாயிருப்பதாகவும் அவற்றினூடே ஒரு பொதுமை இருப்பதாகவும் கொள்ளக்கூடாது. இவ்வாறு அதனைப் பல்வகைப்படுத்துவது அதில் வந்தேறிய (accidental) கூறுகளாம்; இவை எவ்வளவு மாறினாலும் வர்ணம் உள்ளபடியே இருக்கிறது, அக நிலையாக இருக்கிறது என்பதற்குத் தரப்படும் முக்கிய காரணங்களுள் ஒன்று ஒரு வர்ணத்தை ஒரு முறைக்குமேல் உச்சரித்தால் உடனே நாம் அதனைத் தெரிந்து கொள்ளுகிறோம் என்பதாம். இதனால் பல உச்சரிப்புக்களும் முற்றொருமையுடைய ஒன்றனையே குறிக்கின்றன என்பது பெறப் படும். எடுத்துக்காட்டாக 'அ' (a) என்னும் ஒலி பத்து முறை உச்சரிக்கப்பட்டது என்கிறோமேயன்றிப் பத்து 'அ' ஒலிகள் உச்சரிக்கப்பட்டன என்று சொல்வதில்லை. இவை ஒன்றனையே குறிப்பனவல்லவெனின் நிலைபேறில்லாத உச்சரிப்புகளுள் முற் றொருமை இயலாததாகலின் அவற்றை யொன்றெனக் கொள்வது திரிபுக்காட்சியெனல் வேண்டும்—ஆயின் இத்தகைய விளக்கம் தகுந்த காரணமுடையதன்று. த்வனி என்பது முன்னரே இருந்த வர்ணத்தை வெளிப்படுத்தும் வழியாகக் கருதப்படுகிறது. இது எழுதப்பெறும் அடையாளத்துடன் ஒப்பிடக்கூடியது-முதன்மையான வேற்றுமை யாதெனின், பல வர்ணங்கள் இருக்கும்போது ஒருபுறம்

[23] SD. pp. 90—7 and 116—17. See also p. 44. com.

காலத்தொடர்ச்சியான உச்சரிப்புகளும், வேறொரு புறம் இடத்தொடர்ச்சியாக எழுதப்பட்ட குறிகளும் இருக்கின்றன என்பதாம். ஒரு வர்ணத்தை உச்சரிப்பதில் பல வகைகள்—வன்மை மென்மைகளோடு—இருக்கலாம் என்பது உச்சரிக்கும் வழியிலுள்ள வேற்றுமைகளினால் ஏற்படுவதாக விளக்கப்படுகிறது. த்வனியின் தன்மை மாற்று வழிகளில் விளக்கப்படுகிறது. ஆயின் இது பற்றிய விவரங்களை நாம் இங்கு ஆயத்தேவையில்லை. நம் நோக்கத்திற்கேற்ப அதனைக் 'குரல்' ('tone') எனக் கருதலாம். வர்ணங்களை வெளிப்படுத்தும் வழி என்கின்ற வகையில் அது அவற்றினின்றும் வேறுபட்டிருக்கவேண்டும். அதுவும் நிலைபேறற்றதாகவும் கேட்கப்படுகின்ற இடத்திற்கு மட்டுப்படுத்தப்பட்டதாகவும் இருக்கிறது. 'சொல்' ('śabda') என்பது இரண்டு அல்லது இரண்டிற்கு மேற்பட்ட வர்ணங்களைக்கொண்டது; அது வெறும் தொகுப்பாகக் (samudāya) கருதப்படுகிறது; தனது பகுதிகளினின்றும் தனிப்பட்ட முறையிலும் சேர்த்தும் பிரித்தறியக்கூடிய முழுமையாக (avayavin) அன்று. ஆயினும் ஒவ்வொரு சொல்லிலும் வர்ணங்கள் குறிப்பிட்ட முறையில் நிகழவேண்டுவதன் இன்றியமையாமை ஒப்புக்கொள்ளப்படுகிறது. இன்றேல், எழுத்துக்கள் ஒன்றாயிருப்பினும் அமைப்பு முறையில் வேறுபடுகின்ற தீந (dina-'pitiful'), நதி (nadi-river) என்பவை போன்ற சொற்கள்—தாம் உணர்த்தும் பொருளில் மாறுபடா. இவ் வரிசை வெளிப்பாட்டைக் குறிப்பதாக இருக்க இயலுமேயன்றி எங்கும் எல்லாக் காலங்களிலும் இருப்பனவாகக் கொள்ளப்படும் வர்ணங்களைக் குறிப்பதன்று. ஒரு மரத்தைப் பார்க்தும்போது எவ்வாறு படிப்படியாகக் காண்கின்ற முறை அதன் ஒருமையைத் (unity) தாக்குவதில்லையோ அவ்வாறே படிப்படியாக அல்லது முன்னேற்றமாக வர்ணங்களை உச்சரிப்பதும் சொல்லின் ஒருமையில் குறுக்கிடுவதில்லை. சொற்கள் குறிப்பிடுகின்ற 'பொருள்களை' ('things')ப் பொறுத்தமட்டில் தோன்றி மறையும் நுகர்வின் தனிப்பட்ட மெய்ம்மைகளாக அவற்றைக் கருதாமல் அவற்றிற்கொத்த பொதுமைகளாக (universals)க் கொள்ளவேண்டும். இவை என்றுமுள்ளவை; நிலைத்திராமல் செல்லும் தனியன்கள் (individuals) இவற்றின் வெறும் குறிகளே. அதாவது வேறு சொற்களுடன் வாக்கியத்தில் அமைக்கப்பெறும்போது தனிப்பட்டதைச் சுட்டுமாயினும் சொல்லின் பொருள் பொதுவானதாம்.[24] சொல்லும் பொருளும் இரண்டுமே என்றுமுளவாதலின் அவற்றின் தொடர்பும் கட்டாயமாக அவ்வாறே இருக்கவேண்டும்.

[24] பெயர்ச்சொற்களின் பொருள் வெறும் மரபு வழியானதாகக் கருதப்படுகிறது (See PP. pp. 135—6 and SV. p. 674, st. 120). ஆனால் இங்கும் பண்புச் சுட்டு பொதுவானதுதான். எடுத்துக்காட்டாக, தேவதத்தன் என்பது ஏதாவதொரு குறிப்பிட்ட வாழ்க்கை நிலையில் அவ்வாறு பெயரிடப்பெற்ற ஒருவனைக் குறிப்பதன்று—ஆயின் சிறிய மாறுதல்களிருப்பினும் வாழ்க்கை முழுவதும் நிலைத்திருக்கும் தனியாளைக் குறிப்பது. Cf. Mammaṭa's Kāvya-prakāśa, ii. 8.

இதனால் மீமாம்ஸகர்கள் மொழியின் மரபு நிலையான பகுதியை ஏற்ப தில்லை யென்பது பொருளன்று. கட்டாயமானதாயினும் அதற்கு இரண்டாவது இடம்தான் (sahakāri) தரப்படுகிறது—காண்பதற்கு ஒளி உதவியாயிருப்பதைக்கொண்டு இது விளக்கப்படுகிறது.[25] ஒரு மொழியைக் கற்பதற்குச் சொற்களின் பொருளை முன்னரே தெரிந்துள்ளவர்களின் அறிவுரை கட்டாயமாகிறது. மரபு வழியான பகுதி ஏற்கப்படாவிடில் இது மிகையாகும். இங்கே ஆயப் பெறும் கேள்வி மொழி நூல்பற்றியது. இதற்குத் தரப்படும் விடை, மொழி மனித உள்ளத்தாலோ தெய்வ உள்ளத்தாலோ படைக்கப்பட்டதன்று, ஆயின் அது இயற்கை நிகழ்ச்சி[26] என்பதாம்—முன்னது தற்கால நியாயக் கொள்கை, பின்னது பண்டைய நியாயக்கொள்கை.[27] இவ்வாறு கருதுவதில் மொழிநூலை இயற்கை இயலான விஞ்ஞான மாகக் கருதிய தற்கால மொழிநூலாரில் முற்பட்ட கொள்கையினரை மீமாம்ஸகர்கள் ஒத்துள்ளனர்.

(2) சொல்லுக்கும் அதன் பொருளுக்கும் உள்ள தொடர்பு நிலையானதென்பதை ஒப்புக்கொண்டாலும், அது வேதத்தின் என்று முள தன்மையை நிலைநிறுத்தாது. இது சொற்களின் உருவத்தி லுள்ளது யாதாயினும் அது ஒரு காலத்தில் தொடங்கியிருக்க வேண்டும் என்று உடனடியாக முடிவு செய்வதைத் தவிர்ப்பதற்கான எதிர்மறைப்பயனைமட்டும் உடையது. வேதங்கள் சொற்களாலானவை ஆதலின் இவ்வகையில் அது வேறு யாதாயினுமொரு இலக்கிய நூலைப் போன்றதே. சொல், பொருள் ஆயவற்றின் நிலைபேருன தன்மை அவை என்றுமுள தன்மை உடையன என்பதற்கு உரை கல்லானல் இலக்கிய நூல்கள் அனைத்தும்—உச்சரிக்கப்பெற்ற எல்லாக் கூற்றுகளுமே—இவ்வாறே என்றுமுள தன்மையுடையனவாதல் வேண்டும். வேதம் மட்டுமே இத்தன்மையுடையது, பிற நூல்களும் அல்லவெனின், இது வேதத்தின் தனித் தன்மை யாதாயினும் இருத்தல் பற்றி யாதல் வேண்டும்; இத்தகைய தன்மை பல சொற்கள் அதிலோர் குறிப்பிட்ட ஒழுங்கு முறையில் (particular order—ānupūrvi) நிகழ்வதால் ஏற்படுவது. மீமாம்ஸகர்கள் நூல் இவ்வகை யில் நிலைபேருனது என்னும் பொருளில் வேதம் என்று முளது என்று கூறுகிருர்கள். வேதத்தை இயற்றியவர் எவரும்—மனிதரோ கடவுளோ—இலர் என்று அவர்கள் கருதுகிருர்கள்; மிகக் கருத்தாக ஆசிரியரிடமிருந்து மாணவருக்குத் தலைமுறை தலைமுறையாகத்

[25] SD. p. 91.

[26] மரபு வழியான பகுதியைப் பற்றிய அளவில் அது சமுதாய இயலாகவும் உளது. முதலில் மேல்வரிச் சட்டமாக இருந்த பேச்சு சீர்குலைந்ததன் விளைவாக இப்போதுள்ள மொழிகள் பலதிறப்பட்டன என்று விளக்கம் கூறப்படுகிறது. இது குதிரைக்குமுன் வண்டியைக் காட்டுவதாகும்.

[27] SM. p. 361.

தொடக்கமில்லாத காலமாக வந்திருப்பதால் வடிவுச் சிதைவின்றி அது காக்கப்பட்டுள்ளது என்று நிலை நிறுத்துகிருர்கள்.[28] புத்தருடைய நூல்கள் அல்லது மஹாபாரதம் போன்ற மிகப் பழைய நூல்களுக்கும் இயற்றியோர் யாராவது ஒருவரின் பெயர் தரப்படுகிறது ; மிகப் பழங் கால மரபும் வேதத்தை இயற்றியோரின் பெயரைக் குறிப்பிடாதிருப்பது இந்த நம்பிக்கைக்குக் காரணமாகும். பிற நூல்களின் சொற்களின் ஒழுங்கு முறை அவற்றை இயற்றியோரால் தீர்மானிக்கப்பட்டது; வேதத்தில் அது தானுகத் தீர்மானிக்கப்பட்டது. மரபு வழியாக வேதத்தை இயற்றியோரைப்பற்றி ஒன்றும் உண்மையில் தெரியவில்லை என்பதை ஒப்புக்கொண்டாலும் இந்தக் காரணம் எதிர்மறை இயலானது ; இதைக் கொண்டு திட்டமாக யாதொரு முடிவும் செய்ய முடியாது.

இவ்வாறு, மொழிபற்றிய ஒரு குறிப்பிட்ட கருத்தும் நெடுநாளைய மரபில் இயற்றியோர்—ஒருவரோ பலரோ—பற்றிய குறிப்புக்கள் ஒன்றுமே இல்லையென்று கொள்ளப்படுவதும் வேதம் மாருத தன்மையுடையது என்னும் மீமாம்ஸகர்களின் கொள்கைக்கு அடிப்படையாகின்றன. இவ்விரண்டு வகைகளில் ஒன்றிலுமே பெறப்படும் முதன்மை வாய்ந்த முடிவுக்குப் போதிய காரணம் இல்லையென்பது தெளிவு. ஆகையால், இப்போதுள்ள உருவத்தில் இந்த நம்பிக்கை வெறும் மதமாகவே (dogma) உளது. இந்தச் 'சமய நூல் வழிபாடு' ('idolatry of scripture') சற்று பிற்காலத்திலேயே தோன்றுகிறது. வேதத்தில் பேசப்பெறும் பொருளைப்பற்றி ஒரு காலத்தில் ஏற்றதாகக் கொள்ளப்பட்ட கருத்து அதன் உருவத்திற்கும் கூறப்பட்டதால் இந்நிலை ஏற்பட்டதாகத் தோன்றுகிறது. ஆகையால், இவ்வாறு வெறும் புலமைக் கருத்தாக உள்ளதில் மறைந்திருக்கும் உண்மை வேதம் என்றுமுள பொருள்களின் உருவம் என்பதாம். ஸ்ருதிகளுக்கு வேருன ஸ்ம்ருதிகளின் பொருளே அவற்றில் வெளிப்படுத்தப்பட்ட உண்மை என்று இப்போதும் கூறப்படுகிறது ; ஆயின், இப்போது நாம் பார்ப்பதையொத்த கருத்துக்களின் செல்வாக்கால் இப்போது வழக்கிலில்லாத ஸ்ருதியிலிருந்து ஸ்ம்ருதிகள் பெறப்பட்டன என்று காட்ட ஒரு முயற்சியுளது (முதல் பாகம், பக்கம் 90). வேதத்தின் பொருள் என்றுமுளதாயினும் அதன் சொற்களின் ஒழுங்கமைப்பு அவ்வாறில்லை என்று கி. மு. இரண்டாம் நூற்ருண்டைச் சேர்ந்த இலக்கண ஆசிரியரான பதஞ்சலியின் கருத்தை இங்கே கூறுவது பயனுடையது. 'வேதங்கள் இயற்றப்படவில்லை—அவை என்று முள்ளவை என்று கூறப்படவில்லையா? முற்றிலும் சரிதான்; அவ்வாறுள்ளது அவற்றின் பொருள்—அவற்றின் சொற்களின் ஒழுங்கமைப்பு'[29].

[28] Jaimini - sūtra. I. i. 27—32.

[29] IV. iii. 101.

மீமாம்ஸகர்களின் அறிவு அளவை இயலை எடுத்துக்கொண்டால் குமாரிலர், பிரபாகரர் இருவருமே காட்சிப் பொருள் கொள்கையினராக உளர். புறம்பாகத் தன்னையொத்த பொருளைச் சுட்டாத அறிவு ஒன்றுமே இல்லை.[80] ஆனால் தன்—ஏற்புடைமை (self-validity) கொள்கைப்படி அறிவனைத்தும் மெய்யானதாகக் கொள்ளப்படுவதால் அதன் ஏற்புடைமைபற்றிய ஐயம் யாதாயினும் எழும்போது மட்டுமே சரிபார்க்க வேண்டுவது கட்டாயமாகிறது. இவ்வகையில் அடங்காத அறிவுவகை நினைவு (memory) ஒன்றேயாம். ஏற்புடைமைக்குப் புதுமை கட்டாயமாக இருக்கவேண்டுமென்பதால் பாட்டர்கள்(Bhāṭṭas) நினைவுக்கு ஏற்புடைமை தருவதில்லை.[81] பின் ஏற்படும் அறிவால் மெய்ம்மை மறுக்கப்படக்கூடாது என்பது மட்டுமன்று (abādhita); இதுவரை அறியப்படாதது எதையாயினும் அது காட்டவும் வேண்டும் (anadhigata). ஒரு பொருள் முன்னரே அறியப்பட்டதோ—இல்லையோ—நுகர்வு (anubhūti) அனைத்துமே ஏற்புடையது என்பது பிரபாகரரின் கருத்தாதலின் அவர் மேற்சொன்ன பொருட்டை ஏற்பதில்லை. அடுத்து நாம் பார்க்கப் போவதைப்போல—பிழை எனப்படுவதும் இத் தேவையை நிரப்புகிறது. ஆனால் அவரும், முன்நுகர்வைச் சார்ந்துள்ளதால் (sāpekṣa)[82] நுகர்வு என்பதன் முதன்மையான பொருளில் நினைவு இல்லை என்பதற்காக அதனை அநுபூதியினின்றும் வேறுபடுத்துகிறார். நுகர்வின் தன்மையே ஏற்புடைமை பெற்றிருப்பதாயின், பிழை எவ்வாறு உண்டாகிறது என்னும் கேள்வி எழலாம். குமாரிலரும் பிரபாகரரும் இதற்கு விடை தருவதில் பெரிதும் மாறுபடுகின்றனர். அவர்களுடைய விளக்கங்கள் முறையே விபரீத க்யாதி (viparita—khyāti) எனவும் அக்யாதி (akhyāti) எனவும் வழங்குகின்றன. பின்னதை முதலில் கூறிய பிறகு முன்னதை அதனுடன் ஒப்பிடுவது ஒன்று.

(1) அக்யாதி (Akhyāti)—'க்யாதி' என்னும் சொல் 'அறிவு, ('knowledge') என்று பொருள்படும். 'அறிவின்மை' ('no knowledge) என்று நேராகப் பொருள்படும் 'அக்யாதி' என்னும் சொல், பிழையானது அறிவின் பகுதியன்று, இரு ஞானங்களின்[83] சேர்க்கை என்பதைக் காட்டும் பிரபாகரரின் கொள்கைக்கு வழங்கப்பெறுகிறது. கிளிஞ்சிலை வெள்ளியென்று தவறாகக் கொண்டு 'இது வெள்ளி' என்று நாம் சொல்லும்போது, 'இது' என்பதும் வெள்ளிக்கும் கிளிஞ்சிலுக்கும் பொதுவாக உள்ள சில கூறுகளும்

[80] See e.g. SV. p. 217. St. 3 ; PP. iv. 66.

[81] SD. p. 45 ; SV. p. 431, st. 104—6.

[82] PP. pp. 42—3, 127.

[83] சரியானபடி இது 'ஸம்வித்' என இருக்கவேண்டும். ஆனால், இருகொள்கைகளிலும் மெய்ம்மை, பிழையைப்பற்றிப் பேசுவதில் ஒரே வகையான சொற்களையாளவேண்டுமென்பதற்காக 'ஞானம்' என்னும் சொல் பயன்படுத்தப்பட்டுள்ளது.

மெய்யாகவே காணப்படுகின்றன. இந்தக் கூறுகளை அறிவது நம் உள்ளத்தில் முந்திய நுகர்வின் உட்பதிவை மீட்டும் எழுப்ப, நாம் வெள்ளியை நினைவுகூர்கிறோம். பிழை என்று சொல்லப்படுவது இங்கே உண்மையில் இரு ஞானங்களால்—காட்சியும் அதனையடுத்து உடனே தொடரும் நினைவும்—ஆனது. இவற்றுள் முன்னது போதிய அளவு நிகழவில்லையாயினும் நிகழ்கிற அளவிற்கு மெய்யானது. அதற்குப் பொருளாக உள்ள 'இது' என்பது, பிழையை உணர்ந்த பின்னும் 'இது கிளிஞ்சில்' என்று உணர்கிறோமாதலால் மறுக்கப் படுவதில்லை. இரண்டாவது ஞானத்தின் பொருளாக உள்ள வெள்ளி இங்கே தரப்படவில்லை யாதலால் அந்த ஞானத்தைப்பற்றி இவ்வாறு சொல்ல முடியாது என்பதில் ஐயமில்லை. ஆனால் இதில் அதன் இயல்பைத்தான் வெளிப்படுத்துகிறது; எவ்வாறெனில்—நாம் அந்நிலையில் உணரத் தவறினாலும் (smṛti-pramoṣa)[34]—அது நினைவேயாதலின் பொருள் அப்போது இருப்பதாகக் குறிப்பதில்லை. அதாவது முதல் அறிவு ஏற்புடைமை உடையதென உரிமை கொண்டாடுகிறது; அவ்வுரிமை சரியென்பது காட்டப் பெறுகிறது; பின்னைய அறிவு அவ்வாறு ஓர் உரிமையும் கொண்டாடுவதில்லை. தன்னுடைய அளவை இயலான தன்மைக்கு மாறாக எவ்வறிவும் இருக்கமுடியாது என்பது பிரபாகரரின் கருத்து; எனவே அவர் பிழை என்று பொதுவாக வழங்கும் வகையில் ஒன்றும் இல்லை என்கிறார். பிழையாகக் கொள்ளப்படுவதில் இரு ஞானங்கள் உள என்பதை நாம் பார்க்கத் தவறுகிறோம்;[35] இதன் விளைவாக அவற்றின் பொருளாக உள்ளவை வேறானவை என்பதையும் பார்க்கத் தவறுகிறோம். பார்க்கத் தவறுவது மட்டும் 'பிழை' என்பதை விளக்கப்போதாது; போதுமெனின், அறிவு நிகழாத கனவில்லா உறக்கத்திலும்[36] பிழைகள் நிகழவேண்டும். பார்க்கத் தவறுதல் என்னும் எதிர்மறைக் காரணம் உடன்பாட்டு வகையான வேறொன்றுடன் சேரும்போது பிழை உண்டாகிறது—அதாவது, நாம் முன்னர் குறிப்பிட்டபடி கிளிஞ்சிலுக்கும் வெள்ளிக்கும் பொதுவாக உள்ள கூறுகளை உடைய 'இது' என்னும் காட்சி. ஆகையால் பிழை என்று பொதுவாகக் கூறப்படுவது குறைவான அல்லது நிறைவுறாத அறிவு என்று சொல்லலாம்; ஆனால் பிழை என்று சொல்லக்கூடியதற்கொத்ததாக அறிவில் ஒரு பகுதியும் இல்லை என்பதை மட்டும் நாம் விழிப்பாக நினைவு கொள்ள வேண்டும். வேறொரு எடுத்துக்காட்டினைப் பார்ப்போம்: செந்நிற மலரை அடுத்துள்ள பளிங்கினைத் தவறாக செந்நிறப்

[34] *நினைவு என்னும் உணர்வு அச்சமயத்தில் ஏற்படாவிடினும் கனவுகள் நினைவே எனபது பிரபாகரரின் கருத்து.* NM. p. 179.

[35] *பார்த்து அறிதலும் இவ்வாறே காட்சி, நினைவு இரண்டின் தன்மையும் உடையதாயிருக்கிறது. ஆனால் அந்த நேரத்தில் நினைவு கூர்கிறோம் என்பது உணரப் படுகிறது. எனவே இது நாம் கருதிய எடுத்துக்காட்டுக்கு வேறானது.* SD. p. 45

[36] PP. iv, st. 5.

பளிங்கெனக் கருதக்கூடும். இங்கும், அதன் உண்மையான நிறம் இல்லாமல் பளிங்கைக் காண்பதும் பூவின் செந்நிறத்தை மட்டும் பற்றிய புலனுணர்வும், என இரு ஞானங்கள் உள. இவ்விரு ஞானங்களும் தாம் நிகழ்கின்ற அளவிற்கு முற்றும் ஏற்புடைமை பெற்றனவே; ஆயின் இரண்டுமே புலன்வழிப் பெறப்பட்டவை. முன்பு போல, பளிங்கையும் பூவையும் பற்றிக் குறைந்த அளவு அறிவையே அவை தருகின்றன; ஆனால் முன் பார்த்த எடுத்துக்காட்டில் உள்ள ஒப்புமை வகையாலன்றி இங்கே பிழை உண்டாவதற்கு நிலைக்களன், பொருள்களின் அண்மையாகும். மேலும் இங்கே ஒன்றிற்குப் பதிலாக இரு பொருள்களுமே தம் உருவில் உள்ளன; அறியப்படுகின்ற கூறுகளும் அவற்றிற்குப் பொதுவானவையாயன்றி ஒவ்வொன்றிற்கும் தனியாயுள்ளவை. ஆனால், முன்புபோலவே இங்கும் இரு ஞானங்களுக்கும் உள்ள வேறுபாடும் அவற்றின் பொருள்களுக்குள்ள வேறுபாடும் உணரப்படாததால் பிழை ஏற்படுகிறது. இங்கும் அக்யாதி பற்றிய கருத்து, தவறு நிகழ்வதற்கு இரு காரணங்கள்—ஒன்று உடன்பாட்டு வகையானது, மற்றொன்று எதிர்மறை வகையானது—தரப்படுகின்றன: அவையாவன: காணப்படும் பொருள்களைப்பற்றிய குறைவான அறிவும் அவற்றிற்குள்ள வேறுபாட்டைக் காணத் தவறுவதுமாகும்.[87]

(2) விபரீத-க்யாதி (Viparita-khyāti).[88]—அறிவு தனக்குப் புறம்பாக ஒரு பொருளைச் சுட்டுகிறது என்று குமாரிலரும் வற்புறுத்துகிறார். எடுத்துக்காட்டாக, கிளிஞ்சில்—வெள்ளி என்பதில் தரப்பட்டுள்ளதொன்று உண்டு—அதாவது 'இது' என்பது; ஆனால் வெள்ளி அவ்வாறு தரப்படவில்லை. ஆயினும், இதனால் வெள்ளியைக் கருத்து இயலானதாகவோ இல்லாத பொருளாகவோ கொள்ளக்கூடாது; ஏனெனில் வெள்ளி பற்றிய கருத்து, முன்னொரு நுகர்வினால் ஏற்பட்டதாதலின், இறுதியாக அதனையொத்த புற வயமான பொருளிலிருந்து பெறப்பட்டதாகும். முன் கூறிய கருத்தைப்போல இதுவும் பிழையான அறிவின் பொருளை 'இது' (viṣaya) என்றும் 'என்ன' (parakāra) என்றும் இரு பகுதிகளாக்கி அவற்றைத் தனித்தனியாக விளக்குகிறது. முன்போலவே, பிழை நீக்கப்படும்போது முன்னது ஒடுங்கவில்லை; இரண்டாவது பகுதியின் விளக்கமும் செயல் வகையில் முன்பு போன்றதே. இங்கு இப்போது தரப்படவில்லையெனினும் முன்பு வெள்ளி காணப்பட்டதாயிருக்க வேண்டும்; இன்றேல் அது கிளிஞ்சிலில் இருப்பதாக ஒருபோதும் கொள்ளப்படாது. இவ்விரு கருத்துகளுக்குமுள்ள வேற்றுமையைப் பின்வருமாறு கூறலாம்: தரப்பட்ட

[87] முன் அதிகாரத்தில் பிழை பற்றிய ஸாங்கியர்களின் முந்திய கருத்துடன் இதனை ஒப்பிடுக.

[88] SV. pp. 242—6; SD. 58—9.

பகுதியும் அது சுட்டுவதாகக் கொள்ளப்பட்ட பகுதியும் தொடர்புறுமல் தனித்து நிற்கின்றன (asaṁsargāgraha) என்பதை அறியத் தவறுவதால் பிழை ஏற்படுகின்றது என்பது அக்யாதி; அவற்றின் தவறான இணைப்பினுல் (saṁsarga-graha) பிழை ஏற்படுகின்றது என்பது விபரீதக்யாதி. பிழையென்று முன்னதைச் சொல்லலாமெனில், அது தரப்பட்டதில் பொருத்தமாக உள்ள ஒரு பகுதியை விட்டுவிட்டுக் குறைப்பதால் (omission) நிகழ்வதாகும். ஆகையால் பிழை என்பதைக் கண்டுபிடிக்கும்போது, முன்னர் அறியப்பட்ட கூறு எதனையும் விடத் தேவையில்லை. பின்னதில், தரப்பட்டதில் உள்ளத்திற்கு மேலாக அதில் சேர்த்துக் கூட்டுவதால் (commission) பிழை உண்டாகிறது. வேறு வகையாகச் சொன்னுல் திரிபுக்காட்சி இங்கு இரு ஞானங்களாக அன்றி ஒருமையுடைய அறிவாய் (unitary knowledge) விளக்கப் பெறுகிறது. எனவே உண்மையில் அவ்வாறில்லை யெனினும் இங்கே எழுவாயும் பயனிலையும் தொடர்புடையன போலத் தோன்றுகின்றன. இவ்வாறே, செந்நிறப் பளிங்கிலும் தொடர்புறும் பளிங்கு, செந்நிறம் ஆகிய இரண்டும் உண்மையில் தரப்பட்டுள்ளன; ஆயின் அவை உண்மையில் தொடர்புறுதிருப்பினும் பிழையில் தொடர்புற்றவைபோலத் தோன்றுகின்றன. இதனுல் மலரின் செந்நிறம் தனித்து இல்லாமல் பளிங்கில் தன்னைக் காட்டுவதால் அதனை உள்ளவாறன்றி வேறு வகையாகத் தோன்றச் செய்கிறது (viparita).[39] திரிபுக் காட்சிப் பொருள் இணைக்கப் பெற்ற முழுமையாகக் கொள்வதால் இக்கருத்து முன்னதைவிட நுகர்விற்குப் பொருத்தமாக இருப்பினும் அறிவளவை இயலாக ஓர் இடர்ப்பாடு எழுகிறது—அதாவது, அறிவிற்குப் பொருளாயிருப்பதுடன் கருத்து இயலாக ஒரு பகுதியைச் சேர்ப்பது. அக்யாதி உறுதி கொள்வதற்கு இடந்தராதிருப்பினும், அக இயலான பகுதி ஒன்றையுமே சேர்க்காததால் அது காட்சிப் பொருளியலான தன் முற்கோளுக்கு ஒத்தவாறுளது. தரப்பட்ட உண்மைக்குப் போதியதாக அறிவு இல்லாமலிருக்கலாம்; ஆயினும் அறிவு அதற்கு அப்பால் போவதில்லை. ஆனுல் இங்கே அது எல்லையைக் கடந்து செல்கிறது.[40] அதாவது, பிழை ஓரளவு தவறான காட்சி: ஆயின், ஓரளவிற்காயினும் பொருளை அறிவு தவருகக் காட்டக்கூடுமென்பது, இக்கொள்கையின் காட்சிப் பொருளியலான அடிப்படையை நழுவவிடுவதாகும்.

[39] 'வேருகத் தோன்றுவது' எனப் பொருள்படும் விபரீதக்யாதி என்னும் பெயரை இது விளக்குகிறது. (See SV. p. 245, st. 117 and p. 312, st. 160 (com.)) பொதுவாக நியாய-வைசேஷிகக் கருத்துடன் பாட்டர்கள் (Bhāṭṭas) கருத்து முற்றொருமையாக்கப்படுகிறது. இரண்டிற்கும் பொதுவாக உள்ளது மிகுதியாக உண்டெனினும் விவரங்களில் வேற்றுமைகள் உண்டு. கிளிஞ்சில் வெள்ளி பற்றிய பிழையை விளக்க நியாய-வைசேஷிகர்கள் ஏற்கும் அலௌகிகப்ரத்யக்ஷயம் பாட்டர்களுக்கு உடன்பாடன்று.

[40] பிழையைப் பற்றிப் பிற்கால ஸாங்கியக் கொள்கையுடன் இதனை ஒப்பிடுக (p. 130).

மீமாம்ஸையின் இரு வகைக்குள் அறிவு பற்றிய கருத்தில் அடிப்படையான வேற்றுமை இருப்பதை பிழையைப்பற்றி மேலே சொன்ன கொள்கைகள் உணர்த்துகின்றன. பிழை என்பதை குமாரிலர் ஏற்பதால் மெய்ம்மையோடு அதனைப் பிரித்தறிவது எளிதாகிறது. ஆனால் பிரபாகரரின் கொள்கைப்படி, உண்மையில் பிழையே இல்லையாகை யால் இவ்வேற்றுமை மறைந்துவிடுகிறது. எனினும் இவ் வேற்றுமை பொதுவாக ஏற்கப்படுவதால் யாதாயினும் ஓர் அடிப்படையுடையதாக வேண்டும்; பிரபாகரர் இதற்கு விளக்கம் தர முற்படுவராயின், குமாரிலரைப்போல வெறும் அளவை இயலான நோக்கிலிருந்து தர இயலாததாகலின் வேறொன்றினை நாடவேண்டும். அறிவின் இயல்பு பயனுக்குக் கருவியாக இருப்பது என்றும் அதன் ஒரே தொழில் செயலை நெறிப்படுத்துவது அல்லது வியவஹாரத்திற்கு உதவியாயிருப்பது என்றும் கருதுவதில் அவருக்கு இப்புதிய நோக்கு கிடைக்கின்றது. அறிவு அனைத்தும் செயலைத் தூண்டுவதாயுளது என்பது அவர் கருத்து.[41] செயுல் வழிப் பயன் (practical utility) என்னும் இப்புதிய உரைகல்லைக்கொண்டு தீர்மானித்தால் பிழையினின்றும் மெய்ம்மை முற்றிலும் பிரிக்கக்கூடியதாகவே உளது. அளவை இயலாக அறிவு தவறுகாது என்பதில் ஐயமில்லை; ஆனால் அது பயன் முறையில் செயற்படக்கூடியதாகவோ அல்லாமலோ இருக்கலாம். முன்னதானல் மெய்ம்மை பெறப்படுகிறது; பின்னதானல், பிழை. பின்னதிலும் முன்னதன் அளவிற்கே அறிவு இயலான மதிப்பு உளதெனினும் செயல் முறையான பயனில்லை; அதனைப் பிழையெனக் கூறுவது, அது பயனுடையதாகப் பொய்த் தோற்றம் அளிக்கிறது என்னும் பொருளில் மட்டுந்தான்.[42] எனவே திருத்தத்திற்குப் பின் பிழைக்குப் பதிலாக மெய்ம்மை ஏற்படும்போது நிகழ்வது யாதெனில், அதன் அளவை இயலான பொருளில் மாற்றமன்று; அதனால் தூண்டப்பட்ட செயலை விட்டுவிடுவது மட்டுமே.[43] வேறு வகையாகச் சொன்னல், பிழையெனக் கண்டுபிடிப்பதின் விளைவு உணர்வில் அறிவு எவ்வாறு பதிகிறது என்பதில் நிகழ்வதில்லை—உணர்வின் எதிர்ச் செயலில்தான் நிகழ்கிறது. விபரீத க்யாதியிலும் பிழையெனக் கண்டு பிடிப்பது செயலைத் தடைப்படுத்துகிறது; ஆனால் தடைப்படுவது பின்னர் ஏற்படும் விளைவாயிருக்க, உடனடியான விளைவு பொருளைப் பற்றிய அறிவியல் நோக்கில் மாற்றம் ஏற்படுவதேயாம். இம் மாற்றத்தின் விளைவு யாதாயினும் செயலில் காணப்படுமாயின் அது பின்னர் நிகழ்வதேயாம். அறிவைப்பற்றியவரை குமாரிலரின் நோக்கு

[41] பிரகரணபஞ்சிகாவில் ஸப்தப்ரமாணம் பற்றிக் கூறப்படும் கருத்துடன் இதனை ஒப்பிடுக. (PP. pp. 91—94).

[42] PP. iv. st. 37 ff.

[43] பிழையால் செயல் நிறுத்தப்பட்டிருக்குமாயின், பிழை எனக் கண்டவுடன் செயல் தூண்டப்படுகிறது.

முதன்மையாகப் பற்றற்றதாயும் விஞ்ஞான முறையிலுமுளது; பிரபாகரரின் நோக்கு பயன் வழியாக (pragmatic) உளது.

பாட்ட (Bhāṭṭa) மீமாம்ஸகர்கள் ஆறு பிரமாணங்களை யேற்கின்றனர். அடுத்த வகையைச் சேர்ந்தவர்கள் ஐந்தை மட்டும் ஏற்கின்றனர் :—

(1) காட்சி (Perception-pratyakṣa) :—இதைப்பற்றி முன்னரே பார்த்தோம்.

(2) வழியளவை (Inference-anumāna).—தொகுப்பு முறை பொதுமை (vyāpti) பற்றிய கருத்தில் உள்ளதுபோல மீமாம்ஸைக்கும் நியாய-வைசேஷிகத்திற்கும் பொதுவாக ஒப்புமை உளது. ஆனால் வேற்றுமைகளும் இருக்கின்றன. அவற்றைப்பற்றியோ மீமாம்ஸையின் இருவகைக்குள் இந்தப் பிரமாணத்தைப்பற்றியுள்ள கருத்து வேற்றுமைகளையோ இங்கே பார்ப்பது நமது நோக்கத்தினின்றும் பெரிதும் விலகச்செய்யும்.

(3) உரையளவை (Verbal Testimony-śabda)[44].—மீமாம்ஸை அளவை இயலில் இந்தப் பிரமாணத்திற்குள்ள இடத்தை முன்னரே குறிப்பிட்டோம். மீமாம்ஸையின் இருவகைகளுக்குள்ள வேற்றுமைகளில் முதன்மையானவற்றில் இரண்டொன்றைப் பார்ப்போம் : பாட்டர்களைப் (Bhaṭṭas) போலன்றிப் பிராபாகரர்கள் சப்தப் பிரமாணத்தைப்பற்றி முதல்முதல் நிலவிவந்ததாகத் தோன்றும் கருத்தைப் பின்பற்றுகின்றனர் (பக்கம் 2). சப்தத்தை வேதத்தோடு ஒன்றுபடுத்தி ஏனைய உரையளவை வகைகளை வெறும் வழியளவையாக விளக்குகின்றனர் (பக்கம் 91)[45]. மேலும் சொல்வடிவமான கூற்று (verbal statement) இருக்கின்ற ஒன்றனையோ (siddha) இனி இயற்றப்படவேண்டுவதனையோ (sādhya) சுட்டிக் காட்டலாம் என்பது குமாரிலர் கொள்கை. எடுத்துக்காட்டாக, 'அடுத்த அறையில் பழங்கள் உள்ளன' என்னும் கூற்று இருக்கின்றவற்றை (fact)க் குறிப்பிடுகிறது. 'பசுவைக் கொண்டுவா' என்பது செய்யவேண்டிய வேலையைக் குறிக்கிறது. இவ்வாறு கூற்றுகள் இருவகையானவை என்பதையேற்றாலும், அவர் வேதத்தைப்பற்றிப் பேசும்போது, அதன் பொருளை ஸாத்யம் அல்லது செய்யவேண்டுவது என்பதன் அளவிற்கு மட்டுப்படுத்துகிறார்[46]. பிரபாகரர், அறிவு அனைத்தையும் பற்றித் தாம் கொண்டுள்ள பயன்வழிக் கருத்திற்கேற்ப சொல்வடிவான கூற்றுக்கள்—வேதத்தைச் சார்ந்தவையோ பிறவோ—இருப்பனவற்றைச் சுட்டுவனவாக மட்டுமே உள்ளன என்பதை ஏற்க

[44] SD. pp. 72—3 ; PP. pp. 87 ff.

[45] See PP. p. 94.

[46] Jaimini - sūtra, I. ii. 1—18.

மறுத்து அவற்றின் எல்லையை ஸாத்யத்தின் அளவாக மட்டுப் படுத்துகிறார். பேசப்படுவன அனைத்தும் வாழ்க்கையின் நடைமுறை யில் யாதாயினும் ஒரு குறிப்பிட்ட நிலைக்குப் பொருத்தமாக இருக்கவேண்டும். இதனால் ஒரு செயலை முடி நிலையான பொருளாகக் காட்டவேண்டும். இவ் வகையில் இவ்விரு சிந்தனை யாளர்களுக்குள் வேற்றுமை யாதாயிருப்பினும் வேதத்தின் முடிந்த பொருள் செயல்தான் எனக் கொள்வதில் இருவரும் உடன்படு கின்றனர். சாற்றுரையாக (assertive propositions) உள்ளனவை, குறிப்பிட்ட நிலைக்கு உரிய விதியுடனோ விலக்குடனோ சேர்ந்து உணரப்படும்போது மட்டுமே முழுப் பொருளுடையனவா யிருக் கின்றன என்று அவர்கள் விளக்கம் கூறுகிறார்கள். இக் கருத்தின் அடிப்படையில்தான் விதி அல்லது 'கட்டளை' (injunction) அர்த்த வாதம் அல்லது 'இணக்குமொழி' ('explanatory passage') என்னும் நன்கு தெரிந்த இரு பெரும் பிரிவுகளாக வேதம் வகுக்கப் பெறு கின்றது. இவற்றுள் பின்னது பொருள்களைப்பற்றி, அவை இருக் கின்றவாறோ இருந்தவாறோ, பேசுகின்ற கூற்றுக்களையுடைய தாதலின் தனிப்பட்ட அளவை இயலான நிலையுடையதன்று. எனவே அது 'விதி'யைப்பற்றியுள்ள மற்றொரு பகுதியுடன் சேர்ந்து நிறைவுறுவதாகிறது. கட்டளைகளை நிறைவுறச் செய்யும் வகையில் விதிக்கப்பெற்றவற்றைப் பாராட்டுகின்றன; விலக்குகளை நிறைவுறச் செய்யும் வகையில், அவை விலக்கியவற்றை இழித்துரைக்கின்றன.[47] வேதங்களைப்பற்றிய இக் கருத்தைக்கொண்டு கட்டளையாக இராத 'தத்வ மஸி' என்பது போன்ற உபநிஷத உரைகளை நோக்கினால் அவற்றையும் வேதத்தில் கற்பிக்கப்படும் யாதாயினுமொரு செயலுடன் சேர்த்து உரைக்கவேண்டும் என்பது பெறப்படும்— வேதாந்தத்தைப் பற்றிப் பேசும்போது மீண்டும் இதனைப் பார்ப்போம்.

(4) ஒப்புமை (Comparison-upamana)[48].—இதனைத் தனிப் பிரமாணமாகக் கொள்ளாமல், முழுவதும் அல்லது ஓரளவு ஏனைய பிரமாணங்களில் ஏதாவது ஒன்றனுள் அடக்கலாம் என்னும் கருத்தை நையாயிகர்களைப்போல் மீமாம்ஸர்களும் ஏற்க மறுக் கின்றனர். ஆயினும் அவர்கள் கருத்து நையாயிகர்களின் கருத்துக்கு முற்றிலும் மாறுபட்டது. நியாய தர்சனத்தில் சில நிலைமைகளில் ஒரு சொல்லுக்கும் அதன் பொருளுக்கும் உள்ள தொடர்பை அறிவதே

[47] வழக்கமாகத் தரப்படும் எடுத்துக்காட்டு யஜுர் வேதத்தில் (II. i. I. 1.) வேள்வியில் வெள்ளை (விலங்கை) வாயுவிற்குத் தரவேண்டும் என்னும் கட்டளை யுளது; அதனுடன் 'வாயு, மெய்யாகவே தெய்வங்களனைத்திலும் விரைவானது' என்னும் சாற்றுரையுமுளது. பின்னது வாயுவைப் புகழ்வதாதலின் மேலே சொன்ன விளக்க அடிப்படையின்படி முன்னதுடன் சேர்த்து உணரவேண்டுவது. அவ்வாறு பார்க்கும்போது இவ் வேள்வியில் இவ்வாறு செய்வது நன்றென்பதும் அதற்கான பயன் விரைவில் கிடைக்குமென்பதும் உணரப்படும்.

[48] SD. pp. 74—6; PP. 110—12.

இந்தப் பிரமாணத்தின் ஒரே நோக்கமாக உளது (பக்கம் 92). ஆனால் மீமாம்ஸையில், ஒன்றனுக்கொன்றுள்ள ஒப்புமையால் அறியப் படுவதாகிறது. பசுவையறிந்துள்ள ஒருவன் அதே இனத்தைச் சேர்ந்த கவயத்தைக் (gavaya) காணநேர்ந்து, பின்னது முன்னதை யொத்துள்ளது என்பதைக் குறித்தால், அவன் பசுவும் கவயத்தை யொத்துள்ளது என்பதைக் கண்டுபிடிக்கிறான். இந்த இரண்டாவதும் ஒப்புமை, அல்லது மேலும் கருக்காகக் கூறவேண்டுமாயின், பசுவை இவ் வொப்புமையுடையதாக நினைவுகூர்வதுதான் உபமானத்தால் அறியப்படுவதாகிறது. இவ்வாறு கருதுவது வழியளவையில் இந்தப் பிரமாணத்தையடக்கக் கூடியதாக்குகிறது என்பதில் ஐயமில்லை. ஆனால், வழியளவைக்கு அடிப்படையாக உள்ள தொகுப்பியலான தொடர்புபற்றிய அறிவு (vyāpti) இங்குத் தேவையில்லையென்பதைக் காட்டித் தம் நிலையை மீமாம்ஸகர்கள் காக்கலாம். இங்குத் தேவையான துணிபொருள் பதப்பிரமாணம் (major premise), ஒன்று (எடுத்துக்காட்டாக A) மற்றொன்றை (B) ஒத்துள்ளது என்றால் அந்த மற்றொன்று முன்னதை யொத்துள்ளது என்பதைச் சுட்டும். பொதுவானதொரு உண்மையைக் கூறும் வகையில் இது, A, B ஆகிய இரண்டையுமே ஒரே சமயத்தில் காண்பதையுணர்த்தும் ஆனால் உபமானத்திற்கு வேண்டியவற்றுள் இது தேவையில்லை;— ஏனெனில், தம்முள் ஒத்த இரு பொருள்களை ஒருபோதும் காணாத வனும் பசுவைப் பார்த்து அதன்பிறகு மேற்சொன்ன வகையில் கவயத்தைப் பார்த்தால், இங்கே கூறப்பட்ட முடிவுக்கு வருகிறான். அடிப்படைத் தத்துவ இயலான முதன்மையுடைய செய்தி இங்கு 'ஒப்புமை' (sādṛśya) இரு தன்மைத்தாய்க் கருதப்படுகிறது—Aக்கும் Bக்கும் உள்ள ஒப்புமை Bக்கும் Aக்கும் உள்ள ஒப்புமையினின்றும் பிரித்தறியக் கூடியதாயுளது.

(5) பொருள் அளவை (Presumption—arthāpatti)[49].—இது நுகர்வோடு முரணுவதாகத் தோன்றுவதை விளக்குவதற்காக எதையாவது முற்கோளாகக் கொள்வதாகலின் முற்கோளின் தன்மை யுடையது. இதை வேறு வகையாகச் சொல்வதானால் தேர்ந்தறியப் பட்டனவான இரு உண்மைகள் ஒன்றோடொன்று பொருந்தாதன வாக இருப்பின் அவற்றில் மறைந்து நிற்பதை வெளிப்படை யாக்குவது எனக் கூறலாம். இவ்வாறு, தேவதத்தன் உயிரோடிருக் கிறான் என்பது தெரிந்திருக்கையில் அவனை வீட்டில் காணவில்லை யானால் அவன் வேறெங்காவது இருக்கவேண்டும் என்று முடிவு செய்கிறோம். இதனை விளக்கப் பொதுவாகத் தரப்படும் வேறொரு எடுத்துக்காட்டு: பகலில் உண்ணாதவன் ஒருவன் உடல் நலத்தோடும் வலிவோடுமிருப்பின் அவன் இரவில் உண்கிறான் என்று முடிவு

[49] SD. 76—83; PP. pp. 113—18.

செய்வதாகும். இது தெரிந்ததைக்கொண்டு தெரியாததைக் கண்டு பிடிக்க ஏற்றதொரு முறையாயினும் வெறும் வழியளவையாகவே தோன்றக்கூடும். எனவே நையாயிகர்களைப் போன்ற சிலர், இதனை வழியளவையுடன் வகைப்படுத்தி இதனைத் தனிப் பிரமாண மாகக் கருதுவதில்லை. இதற்கு மாருன கருத்தை வலியுறுத்து வதற்குப் பின்வரும் காரணம் தரப்பெறுகிறது: வழியளவைக்கு வேண்டப்படுவதான மத்திம பதம் (middle term) இன்மையால் இங்கே பெறப்படும் முடிவு அவ்வகையில் கிடைத்ததாகாது. மேற் சொன்னவற்றுள் முதலாவது எடுத்துக்காட்டில், 'உயிரோடிருப்பது' என்பதை மட்டும் தனியாகப் பயன்படுத்த முடியாது. ஏனெனில் அதிலிருந்து தேவதத்தன் வீட்டிற்கு வெளியே இருக்கிருன் என்னும் முடிவைக் கட்டாயமாகப் பெற முடியாது. ஆகவே, வேறெங்காவது இருப்பதைப்போல வீட்டிலேயே அவன் இருக்கலாம். 'வீட்டிலில்லை' என்பதைமட்டும் தனியாகக்கொண்டும் இம் முடிவைப் பெறமுடியாது. ஏனெனில் இதைக்கொண்டு தேவதத்தன் இப்போது உயிரோடில்லை யென்று முடிவு செய்வதும் சரியானதுதான். ஆகையால் 'உயிரோடிருக்கிருன்', 'வீட்டிலில்லை' என்னும் இரண் டையும் சேர்ப்பதால் மத்திம பதம் பெறப்படுகிறது என்று கருதுவது கட்டாயமாகிறது. ஆனுல் இவ்வாறு சேர்க்கப்பட்ட உருவில் அது, தேவதத்தன் வீட்டிற்கு வெளியே எங்கேயோ இருக்கிருன் என்று வழியளவையால் பெறப்போகும் முடிவைக் குறிப்பதாகிறது.[50] அதாவது முடிபு மத்திமபதத்தில் ஏற்கெனவே சேர்க்கப்பட்டதாயுளது. ஆனுல் இது வழியளவையில் ஒருபோதும் நிகழ்வதில்லை. வேருரு காரணத்தையும் இதனேடு கூறலாம். வழியளவையில் காரணம் (புகை உண்மை) பெறப்பட்ட முடிவால் ('தீ') விளக்கப் பெறுகிறது; இங்கோ காரணம் ('உயிரோடிருக்கையில் வீட்டிலில்லாமை') முடிவை விளக்குகிறது ('வேறெங்கோ இருத்தல்).[51] உண்மை யாதெனில் அர்த்தாபத்தி விகற்ப அனுமானம் (disjunctive reasoning); பொது வாகக்கொள்ளும் பொருளில் முக்கூற்று முடிவன்று. அதனை முக் கூற்று வடிவிற்கு மாற்றினுல் துணிபொருள் பதப் பிரமாணம் விவாத மண்டலத்திற்கு (universe of discourse) அப்பாற்பட்ட பொருள்களைக் குறிக்கும் எதிர்மறை(ப்) பொது உரையாயிருக்கும்; எனவே அது பொருளுடையதாயிராது. இங்கே நையாயிகர்களைப் போலன்றி இருதிற மீமாம்ஸகர்களும் முக்கூற்று முடிவிற்கு எதிர் மறைப் பொது உரையைத் துணிபொருள் பதப்பிரமாணமாக ஏற்க மறுக்கின்றனர். அதனைப் பொதுவாக உடன்பாட்டு உருவத்தில் கூறலாம் என அவர்கள் கருதுகின்றனர். அவ்வாறு கூறமுடியாத நிலைக்கே அர்த்தாபத்தி பயனுடையதாகிறது.

[50] SV. p. 455, st. 19ff.

[51] NM. p. 44.

(6) இன்மை பற்றிய அறிவு (Non-apprehension-anupalabdhi)[52]:— ஒன்றுமில்லாமையை (nothing)யன்று, இன்மையை-எடுத்துக்காட்டாக குடமோ, அணுக்களோ யாதாயினுமோரிடத்தில் இன்மையை—அறிவதற்கு இது பொருத்தமான பிரமாணமாம். நியாயத்தைப்போல (பக்கம் 69) பாட்ட (Bhāṭṭa) மீமாம்ஸையும் எதிர்மறை மெய்ம்மைகளை (abhāva) ஏற்கின்றது. ஆனால் நியாயத்தைப் போலன்றி (பக்கம் 82) அவற்றை அறிவதற்குத் தனியாக ஒரு பிரமாணத்தை உருவாக்குகிறது. அநுபலப்தி என்னும் சொல், 'அறிதல் இல்லாமை' ('absence of apprehension') அதாவது மேற்சொன்ன பிரமாணங்கள் ஐந்தனுள் எதன் வாயிலாக வேனும் அறிதல் இல்லாமை, எனப் பொருள்படும். பிரமாணங்கள் எதனுலாவது பெறப்படும் அறிவு பொருள்களின் இருப்பைச் (bhāva) சுட்டுவது போல, அத்தகைய அறிவின்மை,—பிற பொருட்டுகளைத்தும் மாறும விருப்பின்—அப் பொருள்களின் இன்மையைச் (abhāva) சுட்டும் என்பது இதன் பொருள். (குறிப்பிட்ட இடத்தில்) இல்லாமை, இன்மைக்கு அடையாளமாக வேண்டுமெனின், அதற்குத் துணையாகப் பேசப்படும் பொருள் உள்ளத்தில் தோன்றவேண்டும் என்பதை மட்டும் நினைவு கொள்ளவேண்டும். குறிப்பிட்ட ஓரிடத்தில் பல பொருள்கள் இல்லாதிருக்கலாம்; ஆனால் அவற்றுள் யாதாயினும் ஒரு காரணம் பற்றி நாம் நினைவுகொள்ளும் பொருளைப் பற்றி மட்டுமே எண்ணுகிறோம். எதிரிணை (correlate—pratiyogin) காணப்படுவதாயுளதா இல்லையா என்பதற்கேற்ப நையாயிகர்கள் 'இன்மைகளை' ('negations') இருவகையாகப் பிரிக்கின்றனர். முன்வகையை அறிவதற்குக் காட்சியாலும் பின்வகையை வழியளவையாலும் அறியலாமென அவர்கள் கூறுகின்றனர். இங்கு மீமாம்ஸையில் இருவகையான இன்மைகளையும் அறிவதற்குப் பொதுவாயிலாக ஆருவது பிரமாணமான இது முற்கோளாக்கப்படுகிறது. எவ்வகையான இன்மையைப் பற்றியுமே காட்சியால் அறியமுடியாது என்று கூறப்படுகிறது. ஏனெனில், முதலாவதாக, அத்தகைய அறிவிற்குத் தேவையான புலன் தொடர்பு இன்மையால் நிகழ்வதாகக் கருத முடியாது.[53] இரண்டாவதாக, பொறிகள் இயங்காத நிலையிலும் காணக்கூடிய பொருள்களின் இன்மைபற்றிய அறிவு நிகழ்கிற எடுத்துக் காட்டுகள் உள. இவ்வகையில், ஒரு நாள் காலையில் யானையைப் பற்றியே நினைக்காத ஒருவன், பின்னர் யாதாயினும் ஒரு காரணம் பற்றி, அன்று காலையில் தான் யானையைப் பார்க்கவில்லை யென்பதை யுணரலாம். இவ்வறிவு இறந்த காலத்தைக் குறிப்பதாதலின், இன்மையை யுணருகின்ற காலத்தில் புலன்களின் இயக்கத்தோடு தொடர்புபடுத்தமுடியாது. அது இல்லை யென்பதை

[52] SD. pp. 83—7.

[53] SV. p. 479. st. 18.

அறிவதற்காக எதிரிணையான யானையைப் பற்றி அன்று காலை நினைக்கப்படவில்லை என்பது முற்கோளாதலின் காலையில் புலன்களின் இயக்கத்தால் ஏற்பட்டதாகவும் கொள்வதற்கில்லை. மற்றும் இன்மை யறிவதற்கான பிரமாணத்தை வழியளவையுடனும் சேர்க்க முடியாது. ஏனெனில், முக்கூற்று முடிவிற்குத் துணி பொருள் பதப் பிரமாணம் பின்வருமாறு: 'எங்கெல்லாம் ஒரு பொருளைப் பற்றிய அறிவு இல்லையோ—பிற பொருட்டுகள் மாறுமலிருப்பின்—அங்கு அதற்கொத்த பொருளும் இல்லை.' இந்தப் பிரமாணம் இரண்டு எதிர்மறைகளைத் தொடர்புபடுத்துகிறது. தொகுப்பு வழியான பொதுமைக்குக் காட்சி அடிப்படையாக அமையவேண்டுமாதலின் இவ்வறிவு காட்சி இயலானது என்று கொள்ளப்படுகிறது—ஆயின் இவ்வாறு கொள்வது அது வழியளவை என்று முதலில் கொண்டதுடன் முரண்படுகிறது. இன்மையைத் தன் தனிப் பொருளாகக் கொள்ளும் இந்தப் பிரமாணத்தைப் பிராபாகரர்கள் ஏற்பதில்லை. அபாவத்திலுள்ள உடன்பாட்டியல்பான கூறுகளைக் கொண்டு பிராபாகரர்கள் அதனை விளக்குவதை அடுத்த பகுதியில் நாம் பார்க்கப் போகிறோம்.[54]

III

மீமாம்ஸகர்கள் காட்சிப் பொருள் கொள்கையினர்; அவர்களுடைய காட்சிப் பொருள் கொள்கை தனிப்பட்ட கூறுகள் சிலவற்றை உடையது. எடுத்துக்காட்டாக, ஸௌத்ராந்திகர்களையும் வைபாஷிகர்களையும் போலன்றி அவர்கள் வெறும் நிலையற்ற புலன்வழிச் செய்திகளின் தொகுப்பாக அல்லாமல் பண்புகளின் தாங்கிகளாக (substrata) உள்ள என்றுமுள திரவ்யங்களின் இருப்பில் நம்பிக்கை உடையவர்கள். இந்த அளவிற்கு அவர்கள் கொள்கை நியாய - வைசேஷிகத்துடன் ஒத்துச் செல்கிறது. ஆனால் பாட்ட (Bhāṭṭa) மீமாம்ஸையை மட்டும் பார்க்கும் போது அக் கொள்கை—திரவ்யம் புதிதாக உண்டாக்கப் பெறலாம் என்பதை ஏற்காமல் அதற்குப் பதிலாக மாறுதல் என்னும் அடிப்படையை ஏற்பதில் நியாய—வைசேஷிகத்துடன் வேறுபடவும் செய்கிறது. திரவ்யம் ஒவ்வொன்றுமே என்றுமுளது; அதன் வடிவமோ பண்புகளோ எவ்வளவு மாறினாலும் திரவ்யம் நிலைத்திருப்பது. நாம் கண்கூடாகப் பார்க்கும் மண் ஒரு சமயம் குடமாகச் செய்யப்படலாம்; வேறொரு சமயத்தில் தட்டாகச் செய்யப்படலாம்; இப்போது பழுப்பாயிருக்கலாம்; இதன்பின் சிவப்பாயிருக்கலாம். ஆனால் இம் மாறுதல்களைத்தினூடேயும் அதே மண்தான் நிலைத்திருக்கிறது. திரவ்யம் நிலைத்துளது; அதன் மாறுநிலைகள் மட்டுமே தோன்றுவதும்

[54] PP. pp. 118—25.

மறைவதுமாயிருக்கின்றன.[55] வேறுவகையாகச் சொன்னால், குமாரிலர் பொருள்கள் வேற்றுமையனைத்தையும் நீக்கி எப்போதும் ஒரே வகையாக உள்ள அக-முற்றொருமையுடைய அலகுகள் (units) என்னும் கருத்தை மறுக்கிறார்.[56] உள் பொருளைப் பற்றிய இக் கருத்து ஸாங்கிய—யோகத்துடன் பொது வகையில் ஒத்ததாயுளது: இது பரிணாம வாதமாகும். உபாதான காரணத்திற்கும் அதன் காரியத்திற்கும் உள்ள உறவு ஸாங்கிய—யோகத்திலுள்ளதைப் போலவே, வேற்றுமையில் முற்றொருமை (bhedābheda). இரு கொள்கைகளுக்குமுள்ள முதன்மையானதொரு வேற்றுமை யாதெனில், மீமாம்ஸையில் மாறுகின்ற திரவ்யங்கள் இறுதி நிலையில் பல—ஒன்று மட்டுமே அன்று. வேறொரு வேற்றுமையையும் சொல்லலாம்—ஸாங்கிய—யோகத்தின்படி ஆத்மா முற்றும் இயக்கமின்றியும் செயலற்று மிருப்பதாக உளது; மீமாம்ஸகர்கள் மாறுநிலை பற்றிய கருத்தை ஆத்மாவிற்கும் தொடர்புபடுத்துகிறார்கள். பௌதிக இயலான உள்பொருளின் தன்மையாயுள்ள மாறுதல் எப்போதும் நிகழ்ந்தபடியேயுளது. அது தொடங்கியதுமில்லை, முடியப்போவது மில்லை. பிரபஞ்சம் அனைத்திற்கும் படைப்போ (sṛṣṭi), ஒடுக்கமோ (pralaya) இருப்பதாக மீமாம்ஸகர்கள் கொள்வதில்லை.[57] 'இப்போது உள்ளதைப் போலன்றி வேறுவகையாக உலகம் ஒரு போதும் இருந்ததில்லை' (Na kadācit anidṛśam jagat) என்று மீமாம்ஸகர்கள் சொல்லுகிறார்கள். தனிப்பட்ட பொருள்கள் தோன்றுவதும் மறைவது மாயிருக்கின்றன என்பதில் ஐயமில்லை; ஆனால் உள் பொருள் தானாகப் பரிணமிக்கும் தன்மையுடையது என்பதால் இதனை விளக்கலாம். அத்தகைய மாறுதல் நிகழ்வதற்குத் தூண்டுதலாகத் தேவைப்படுவது, அந்தச் சமயத்தில் வாழ்க்கைப் பயணத்திலுள்ள அகங்களின் (selves) பழவினையிலிருந்து வருகிறது. இக் கொள்கையில் கடவுள் பற்றிய கருத்து[58] நீக்கப்படுகிறது என்பது இதன் பொருளாகும்; ஆனால் தலைசிறந்த மரபுவழிக் கொள்கையென உரிமை பாராட்டும் இந்தத் தர்சனத்திற்கு இது புதுமையான கருத்தே. உள்பொருளிற்கு இயற்கையிகந்த துறையையும் அதைப் பற்றி அறிவதற்கு வெளிப்படுத்தப்பட்ட உரை அளவையையும் (revealed authority) ஏற்பதைத் தவிர இக் கொள்கையின் தன்மை முழுவதையும் சுருங்கச் சொல்லவேண்டுமானால் அதனைக் கலப்பற்ற நுகர்ச்சிக் கொள்கை (pure empiricism)[59] என்று கூறலாம். பொது

[55] SV. pp. 443, st. 32—3.

[56] Cf. SV. p. 476, st. 12.

[57] SV. p. 673, st. 113.

[58] இந்திய புராணக் கதைகளிலுள்ள கடவுளரும் ஏற்கப்படவில்லை; கடவுளர் இருப்பதைப்போல வைத்துக்கொண்டு வேள்விகள் இயற்றப்படுகின்றன என்று விளக்கம் கூறப்பெறுகிறது. See Part I, p. 27.

[59] Cf. Yatha saṁdṛśyate tathā : SV. p. 552, st. 29.

நுகர்வான மற்றைய துறையைப் பொறுத்தவரையில், வரலாற்றுக்குத் தெரிந்த இயற்கை நிலைக்கொள்கைகள் (naturalistic schools) அனைத்தையுமே அது வென்றுவிடுகிறது. உண்மையில் அதன் வளர்ச்சியில் ஒரு நிலையிலாவது அதைப்பற்றிய திட்டமான குறை அது முற்றிலும் ஜடஇயலான நோக்குடையதாயிருந்தது என்பதாம்.[60]

மீமாம்ஸகர்கள் பன்மைக் கொள்கையினருமாவர்; அவர்கள் பௌதிகப் பிரபஞ்சத்தின் அடிப்படை பலதிறப்பட்டது என்னும் நம்பிக்கையுடையவர்கள்.[61] நியாய-வைசேஷிகம் ஏற்கும் ஒன்பது திரவ்யங்களையும் குமாரிலரின் வழிவந்தோர் ஏற்கின்றனர்; அவற்றைப் பற்றிய கருத்தும் இரண்டிலும் ஏறத்தாழ ஒன்றே. தமஸ் அல்லது 'இருள்' என்றும் சப்தம் அல்லது 'ஒலி' யென்றும் மேலும் இரண்டை அவற்றுடன் மீமாம்ஸை சேர்க்கிறது.[62] காலம் காணக்கூடியது[63] —எந்தப் புலன்வழியாகப் பெறப்படினும் காட்சி இயலான நுகர்வு காலத்தைக் குறிப்பதாக உளது என்று கருதப்படுகிறது. எனினும் அதைத் தனியாகக் காணமுடியாது; வேறேதாவதொரு பொருளுடன் சேர்த்துமட்டுமே காணமுடியும். வழியளவையாக அறியப்படும் மனத்தைத் தவிர பிற திரவ்யங்களும் காணக்கூடியவை என்று கருதப் படுகிறது.[64] நியாய-வைசேஷிகரும் பிராபாகரரும்[65] இருளை ஒளி யின்மையாகக் கருதுகிறார்கள்; இதையேற்காது இருளையொரு உள் பொருளான திரவ்யமாகக் கருதுவது புதுமையாயிருக்கிறது. நிறமும் இயக்கமும் இருளின் தன்மையாயுள என்று கூறப்பெறும் காரணம் யாரும் ஏற்பதற்குத் தகுதியற்றபடி அவ்வளவு தீர்மையற்றதாயிருக் கிறது. சாலிகநாதர் அதனைத் 'தீர்மையற்றது' ('crude') எனக் கூறுகிறார். இருள் காணப்படும் இடங்களிலெல்லாம் அதற்கு எதிரிணையாக் (pratiyogin) கருதப்படும் 'ஒளி'யைப்பற்றிய எண்ண மிராததால் அது இன்மையாக (abhāva) முடியாது என்னும் கூற்றும் இதைப்போலவே ஏற்கத்தக்கதாயில்லை. இந்தத் திரவ்யங்களுள் முதல் நான்கும் இருளும் அணு இயலான அமைப்புடையனவென்றும் ஆத்மாவை யுள்ளிட்ட ஏனையவை வரம்பற்றவையாயும் முடிநிலை யானவையாயும் கூறப்பெறுகின்றன. 'அணு' என்று இங்கே பேசப் பெறுவது வைசேஷிகத்தின் நுண்ணிய பரமாணுவன்று—நம் நுகர் வுக்குத் தெரிந்ததில் மிகச் சிறிய துகள் அதாவது ஞாயிற்றின் கதிரில்

[60] SV. p. 4. st. 10.

[61] Cf. Vilakṣaṇa - svabhāvatvāt bhāvānām. SD. p. 102.

[62] Māna - meyodaya, p. 66.

[63] SD. pp. 45—6.

[64] Māna - meyodaya, pp. 78—80.

[65] PP. pp. 144 ff; Māna - meyodaya, p. 68.

நுண்ணியதாய்த் தெரிவதாயும் வைசேஷிகத்தில் 'த்ரயணுகம்' ('tryaṇuka') என்பதற் கொத்ததாயுமுள்ளது. அணுவைப்பற்றிய வைசேஷிகக் கருத்து வெறும் கோட்பாட்டாய்வியலானது என்று கூறப்படினும் அது முற்றிலும் விலக்கப்படவுமில்லை.[66] அணு இயலான பொருள்களிலிருந்து, நியாய-வைசேஷிகத்தில் பெறப்படுவதுபோல, வெவ்வேறு அளவுடைய பொருள்கள் பெறப்படுகின்றன; ஆனால் பாட்டர்கள் (Bhaṭṭas) ஸத்கார்ய வாதத்தில் நம்பிக்கையுடையவர்களாதலால், உபாதான காரணத்திற்கும் காரியத்திற்கும் உள்ள தொடர்பை ஸமவாயம் என்று கருதாமல் (பக்கம் 71) பேதாபேதம் (bhedābheda) அல்லது தாதாத்மியம் (tādātmya) (வேற்றுமையில் முற்றொருமை) என்று கருதுகிறார்கள். பிரபஞ்சத்திற்கு இந்தத் திரவ்யங்கள் ஆதாரவாக மட்டும் உள்ளன என்று சொல்லலாம். குணம், கர்மா, ஸாமானியம் அல்லது ஜாதி என்று மூவகையாகப் பிரிக்கக்கூடிய வேறு கூறுகளும் அதற்குண்டு; இம் மூன்றும் திரவ்யத்தோடு சேர்ந்து குமாரிலரின் கொள்கையில் நான்கு உடன்பாட்டியலான சொற்பொருள் வகைகளாயுள்ளன. ஆனால் அவை தமக்குரிய திரவ்யங்களினின்றும் முற்றிலும் வேருகக் கருதப்படவில்லை யென்பதை நினைவுகொள்ளவேண்டும் அவற்றிற்குள்ள தொடர்பு வேற்றுமை முற்றொருமையாதலால்[67] 'சொற்பொருள் வகை' ('category') என்பதன் பொருள் நியாய-வைசேஷிகத்திலுள்ளது போன்றதன்று. குமாரிலருடைய பட்டியல் இன்மையையும் (abhāva) உள்ளிட்டதாதலின், இங்கே, மொத்தத்தில் ஐந்து சொற்பொருள் வகைகளுள்ளன.[68] அவற்றுள் முதலாவதை முன்னரே விளக்கியுள்ளோம்; ஏனையவற்றைப்பற்றிய கருத்து பெரும்பாலும் நியாய-வைசேஷிகத்திலுள்ளதைப் போன்றதே என்று கூறுவது இங்கே நமது நோக்கத்திற்குப் போதியதாகும்.

பிராபாகரர்கள் மேலும் நான்கு உடன்பாட்டியலான சொற்பொருள் வகைகளையேற்கின்றனர். அவற்றுள் ஒன்றைப்பற்றி மட்டும்—அதாவது ஸமவாயத்தைப்பற்றி மட்டும்—இங்கே குறிப்பிடுவோம். அதனை யேற்பது பாட்டர்கள் (Bhaṭṭas) ஏற்கும் வேற்றுமையில் முற்றொருமையை முழுவதும் விலக்குவதாகும்.[69] இதன் விளைவாகப் பொருளும் பண்பும், பொதுமையும் தனியனும், உபாதான காரணமும் காரியமும் முற்றிலும் வேருனவையாகக் கருதப்படுகின்றன; இக் கொள்கை ஸத்காரிய வாதத்தை யேற்பதாயில்லை. இது மீமாம்ஸையின் இரு திறத்தினருக்குள் உள்பொருள் பற்றிய கருத்தில்

[66] SV. p. 404, st. 183—4.

[67] Māna - meyodaya, p. 6.

[68] Id. p. 65

[69] PP. p. 27.

பெருத்த வேற்றுமை இருப்பதைச் சுட்டுகிறது. இதில் நியாய-வைசேஷிகத்துடன் ஒத்துப்போகும் பிராபாகரர்கள் அபாவத்தைத் தனியான சொற்பொருள் வகையாக ஏற்காததில் மாறுபடுகிருர்கள்—அவர்கள் கருத்து அபாவத்தை எப்போதும் இருப்பு நிலையுடைய யாதாயினுமொன்ருகக் கொள்ளலாம் என்பதாம். ஆக, அறையில் குடமின்மை வெற்று அறையாகும்; அதன் முன்னின்மை, மண்; இவ்வாறெல்லாம் சொல்லலாகும்.[70] இருப்பு நிலையாக ஏற்கப்பெறும் எட்டு உடன்பாட்டியலான சொற்பொருள் வகைகளுள் நியாய-வைசேஷகத்திலிருப்பனபோல ஒன்பது திரவியங்கள் உள; அவற்றைப் பற்றிய கருத்தும் பொதுவாக ஒரே வகையானதுதான்.

IV

மீமாம்ஸையின் கொள்கை இயலான அறிவுரையில் காணப்படும் அறிவியலானதும் மத இயலானதுமான கலப்பு அதன்செயல் இயலான பகுதியிலும் இதனையொத்த அளவிலேயே எடுப்பாக உளது. பொதுவான ஒழுக்கத்தைப் பொறுத்த வரையில் இக் கொள்கை கடுமையான இம்மை நோக்குடையது; அறம் என்பது தெரிந்தோ அரைகுறையாகவோ ஒழுக்கத்தைத் தன்னலத்திற்குப் பொருத்தமாக அமைப்பது என்று விளக்கப் பெறுகிறது. தண்ணீர்ப் பந்தல் (prapā) வைப்பது போன்ற அறச் செயல்கள் பிறர் நலத்தைப் பற்றியனவாக இருப்பதில் நல்லவையெனினும், தர்மம் என்னும் நிலையையெய்தவில்லை என்று சபரர் (Sabara) கூறுகிருர்.[71] அதாவது, மீமாம்ஸை பயனை அளவுகோலாகக் கொண்டு, ஒழுக்கத்தைத் தீர்மானிக்கிறது; ஆனால் அது தன்முனைப்பானது (egoistic) அன்று. சபரர் தரும் எடுத்துக்காட்டே சுட்டுவதுபோல அது மனிதனின் சமூக இயலான தன்மையின் இருப்பை உணர்வதனை அடிப்படையாகக் கொண்டது. இத்தகைய அடிப்படையைக்கொண்ட ஒழுக்கமுறைக்கு இணையானவை அற இயல் வரலாற்றில் இல்லாமலில்லை. ஆனால் மீமாம்ஸைக்குத் தனி இயல்பாக உள்ளது யாதெனில் அத்தகைய ஒழுக்கத்தை வாழ்க்கையின் மிகஉயரிய குறிக்கோளாகக் கொள்ளாமலிருப்பதாம். அடிப்படைத் தத்துவத்தில் கொள்வதைப் போல இங்கும் புலன் நுகர்வுக்கு அப்பாற்பட்டதைப் பொருளாகக் கொண்ட செயல்துறை உளதாகக் கருதித் தர்மம் என்பது அதற்குமட்டும் பொருந்துவதாகக் கொள்கிறது. மீமாம்ஸையின்படி, பொது ஒழுக்க மென்பது புலன் நுகர்வு பற்றியதாயும் குறுகிய நோக்குடையோர் மட்டுமே தெரிந்துகொள்ளத் தவறுவதாயுமுளது. உண்மையான ஆன்மியம், தர்மத்தில் அல்லது மறுமையில் வெற்றி தரக்கூடியதான கடமைச் செயல்களில் நாட்டத்தை நிலைநிறுத்துவதாகும்.

[70] Cf. SD. pp. 83 ff.

[71] I. iii. 2.

இம்மையிலிருந்து மறுமைக்கு நாட்டத்தை மாற்றுவது ஒழுக்கத்தைப் புறக்கணித்து மக்களிடையே அதன் மதிப்பைக் குறைப்பதாகத் தோன்றலாம். ஆனால் அது இத்தகையதொன்றையும் செய்வதில்லை. ஏனெனில், மீமாம்ஸையின்படி, சடங்கியலான வாழ்க்கை பொது ஒழுக்கத்தை விலக்குவதன்று; மாறாக அதனை அடிப்படையாகக் கொண்டது. 'ஒழுக்கமற்றோரை வேதங்கள் தூய்மை செய்வதில்லை.'[72] உயர்வற உயர்ந்ததாகக் கருதப்படவில்லை யெனினும் அற இயலான தூய்மை சமய இயலான அல்லது ஆன்மிய வாழ்க்கைக்கு (முற்படத்) தேவையான பொருட்டாகவும் அவ் வாழ்க்கையுடன் கட்டாயமாக உடன் செல்வதாகவும் கருதப்படுகிறது. சடங்கில் விலங்கை வேட்பது போலச் சில சமயங்களில் பொது ஒழுக்கம் புறக்கணிக்கப் படுவது விதிக்கு விலக்காகவே விளக்கப்படுகிறது. இச் செயல்கள் சரியானவை யென்பதற்காகத் தரப்படும் விளக்கம் ஏற்கத்தக்கதா யிராவிடினும் அற இயலாக முழுவதும் குறைகூற முடியாத முடிவுகளையே வேதம் ஆதரிக்கிறது. எடுத்துக் காட்டாக இங்கே, உயிர்களுக்கு ஊறு விளைப்பதைத் தெளிவாகத் தடைசெய்கிறது: Na hiṁsyāt sanvā bhūtāni.

தர்மத்தை இவ்வாறு சிறப்பு வகையில் உணர்வதால் அதைத் தெரியப்படுத்துவதற்கு இதனை யொத்த சிறப்புவகையான பிரமாணம் தேவைப்படுவது இயற்கையே (முதல் பாகம், பக்கம் 113). அத்தகைய பிரமாணமே வேதம்.[73] பொது ஒழுக்கத்தைப் பற்றித் தீர்மானிப்பதற்கு மேல்வரிச் சட்டம் மனிதச் சார்பானது; தர்மத்தைப் பற்றித் தீர்மானிப்பதற்கு மனிதநிலைக்கு மேற்பட்டது சார்பாக உளது. 'வேதத்தைக் கொண்டு அறியத்தக்கவையான தர்மம், மோக்ஷம் பற்றியவற்றை உலகத் தொடர்பால் அறியத் தக்கவையான அர்த்தம் (artha), காமம் (kāma) பற்றியவற்றினின்றும் வேறுபடுத்த வேண்டும்' என்று குமாரிலர் கூறுகிறார்.[74] தர்மத்தையும் அதர்மத்தையும் அறிவதற்குப் பொதுவான மனித நுகர்ச்சி மட்டுமே உதவா தென்பதன்று; இதற்காகப் பயன்படும் என்று நியாய—வைசேஷிகம் போன்ற தர்சனங்களில் ஏற்கப்பெறும் உயர்வகைத் திறனை யோகக் காட்சியும் உதவாது (பக்கம் 95). அபூர்வம்[75] (இதன் நேர் பொருள் 'முன்பு ஒருபோதுமிராத' என்பதாம்) என்று தர்மத்திற்கும் அதர்மத்திற்கும் பிரபாகரர் தரும் தனிப் பெயர் அவை பிற பிரமாணங்களுக்கு எட்டாதவை (mānāntarāpūrva) என்பதை வலியுறுத்தும். வேள்வி, வேள்வியொத்த செயல்கள் போன்றவற்றின்

[72] Ācāra-hinam na punanti Vedāḥ: Quoted by Saṁkara in his com. on VS. iii, i. 10.

[73] Jaimini-Sūtra, I. i. 2.

[74] Tantra-vārtika, I. iii. 2.

[75] See PP. pp. 187, 195.

விளைவாக அதனைப் பிரபாகரர் கருதுகிருர். நியாய-வைசேஷிகத்தில் செயல்களாகவே அபூர்வம் கருதப்படுகிறது. மீமாம்ஸையில் கூறப் பெறும் அபூர்வம் நியாய-வைசேஷிகத்தில் பேசப்பெறும் புண்ய-பாபத் திற் கொத்தது. ஆனல் அது புண்ணிய பாபத்தைப்போல ஆத்மா வில் தங்கியிருப்பதால், அபூர்வம் அகத்தன்மையானதாயும் அதற்குச் செலுத்தும் புறவயமான செயலிலிருந்தும் பிரித்தறிய வேண்டுவதாயு முளது. குமாரிலரின் கருத்து, இத்தகைய செயல்களே தர்மமும் அதர்மமும் [76]—முன்னது வேள்வி போன்ற இசைவுபெற்ற அல்லது கடப்பாடான செயல்கள், பின்னது கட்குடித்தல் அல்லது விலங்கு களைக் கொல்லுதல் போன்ற விலக்கப்பட்ட செயல்கள்; எது விதிக்கப் பட்டது எது விலக்கப்பட்டது என்று அறிவதற்காக நாம் வேதத்தின் துணையை நாடவேண்டும், என்பதாம். அதாவது, தர்மம், அதர்மம் என்று சொல்லப்பெறும் செயல்களிலேயே கடந்த நிலை இயலாக ஒன்றுமில்லை யெனினும் இயற்கையிகந்த நன்மைக்கு அவை கருவியாக இருக்கின்றன என்பது மனிதரால் தெரிந்துகொள்ளக் கூடியதன்று. இந் நோக்கிலிருந்துதான் அவை இறைவழி வெளிப் பாட்டாலும் இறைவழி வெளிப்பாட்டினுலே மட்டுமே அறியப் பட்டவையாகக் கூறப் பெறுகின்றன.

வேதத்தின் முடிந்த பொருள் செயல் என்னும் மீமாம்ஸக முடிவின்படி இருவகை மீமாம்ஸையும் வேதம் தர்மத்தைக் கட்டளையைப் பற்றியதாக (vidhi or niyoga)—இயற்றவேண்டிய தொன்ருகக் காட்டு கிறது என்று கொள்கின்றன. ஆனல் கட்டளையை நிறைவேற்றுவதன் நோக்கத்தைப்பற்றி அவை தம்முள் பெரிதும் வேறுபடுகின்றன. நோக்கம் காரணமாக மீமாம்ஸகர்கள் பல பிரிவுகளுக் குள்ளாயினர்[77]. அவற்றைப்பற்றி யெல்லாம் இங்கே குறிப்பிடத் தேவையில்லை.[78] இருவகைகளுக்குள் பொதுவாகக் கூறப்படும் வேற்றுமைகளைமட்டும் இங்கே குறிப்பிடுவோம். பாட்டர்களின் (Bhaṭṭas) கருத்துப்படி வேதங்கள் தர்மம் அதர்மம் ஆகியவற்றைப்பற்றி மட்டும் தெரிவிப் பன அல்ல; தர்மத்தின்படி நடப்பதாலும் அதர்மத்தைத் தவிர்ப்பதாலும் விரும்பத்தக்க பயன்கள் விளைகின்றன என்பதை யும் குறிப்பிடுகின்றன—அதாவது, யாதாயினுமொரு மகிழ்ச்சியை

[76] Yāgādireva dharmaḥ : SD. pp. 25—6 : யாகம் என்னும் சொல், சரியான படி வேள்வி செய்வதற்குமுன் வேண்டப்படுவதான தீர்மானத்தைக் குறிப்பது: இது, தியாகம் அல்லது தனக்குரியதைக் கொடுத்துவிடும் துறவு மனப்பான்மை என விளக்கப்படுகிறது. (கொடுக்கின்ற சமயத்தில் 'இனி என்னுடையதன்று'—na mama —என்று சொல்வதை ஒப்பிடுக). Devatām uddiśya dravya - tyāgo yāgaḥ (Nyāya - mālā - vistara, IV. ii. 27—8). இந்தப் பொருளில் தர்மம் அகத்தன்மை யாகத்தானிருக்கும்.

[77] See Tantra - rahasya, ch. iv.

[78] இதையும் இதையொத்த கேள்விகளையும் பற்றிய இதைவிட நிறைவான ஆய்வுக்கான ஹிந்துக்களின் அற இயலைப் பார்க்க (Ethics of the Hindus, by Dr. S. K. Maitra, Calcutta Uni. Pr.).

அடைதலும் யாதாயினுமொரு துன்பத்தை நீக்குதலுமாம். வழக்கமான எடுத்துக்காட்டான ஜ்யோதிஷ்டோம (jyotiṣṭoma) வேள்வியில் துறக்கம் (svarga) அடைவது பயனாகக் கூறப்பெறுகிறது; உயிர்க் கொலையால் நரகம் செல்லவேண்டிவரும் என்று எச்சரிக்கை பிறக்கிறது. இவ்வாறு, நியாய-வைசேஷிகத்தைப்போல (பக்கம் 97) பாட்ட (Bhaṭṭa) மீமாம்ஸையும் மகிழ்ச்சியும் துன்பமுமே முடிவான ஊக்கிகள் என நம்புகிறது. 'அறிவற்றவர்களும் யாதாயினுமொரு நன்மையை நோக்கமாகக் கொள்ளாது நடப்பதில்லை' என்று இப்படிப்பட்ட செய்தியைப்பற்றிப் பேசும்போது குமாரிலர் குறிப்பிடுகிறார்.[79] ஆனால் இதிலிருந்து கட்டளையில் இந்தப் பயன் சேர்க்கப்பட்டிருக்கிறதென்றும் அது மகிழ்ச்சியை நாடவும் துன்பத்தை நீக்கவும் நம்மை ஏவுகிறதென்றும் முடிவு செய்யக்கூடாது[80]. நன்மையை நாடும் விருப்பம் ஏற்கெனவே மனித உள்ளத்திலிருக்கிறது. மகிழ்ச்சியின் மதிப்பைப் பற்றியோ துன்பத்தில் மகிழ்ச்சியின்மை பற்றியோ யாதொரு தீர்ப்பும் கூறாது, வேதம் அதனை உளவியலான மெய்ம்மையாக மட்டும் ஏற்கிறது. வேறுவகையாகச் சொன்னால், இங்கே நாம் காண்பது உளவியலான மகிழ்ச்சிக் கொள்கையாம் (psychological hedonism); அற இயலான மகிழ்ச்சிக் கொள்கை(ethical hedonism)அன்று. ஆனால் இக் கொள்கைப்படி, கட்டளை அக இயலான விருப்பத்தை ஊக்கியாகப் பயன்படுத்தி அதனைத் தொழிற்படுத்துகிறது என்பதை ஒப்புக் கொள்ளவேண்டும். வேதக்கட்டளை நிறைவேறுவதற்கு மகிழ்ச்சி இயலான நோக்கம் இன்றியமையாதது என்பதை யேற்பதற்குப் பிராபாகரர்கள் தடை கூறுகின்றனர். தன்னுடைய ஆணையை நிறைவேற்றுவதற்கு வேதம், புறஉதவியை நாடும்படியாக அவ்வளவு வலிவற்றதன்று என்று அவர்கள் கூறுகின்றனர்.[81] அது யாரையும் கெஞ்சுவதோ அச்சுறுத்துவதோ இல்லை; கட்டளையைப் போற்றுவதையே அது தனி ஊக்கியாகக் கொள்கிறது ஆனால் 'வேள்வி செய்க' (yajeta) என்பதுபோன்ற வேதக் கட்டளைகள் அனைவருக்கும் உரியவையல்ல. அவை சிலருக்கே கூறப்பெறுகின்றன. பாட்டர்கள் (Bhāṭṭas) கருதுவதைப்போல, 'துறக்கம் விரும்புவோர்கள்' (svarga-kāma) என்பதுபோல அக் கட்டளைகளில் வரும் சொற்கள் கட்டளைகளை நிறைவேற்றுவதால் வரும் பயனைக் குறிப்பனவல்ல; ஆயின் எவருக்குக் கடமைகள் உரியன (niyojya) என்று கட்டளைகள் குறிப்பிடுவதன் மூலமாக இச் சொற்கள் அவற்றின் எல்லையை மட்டுப்படுத்துகின்றன.[82] யாதாயினுமொரு குறிப்பிட்ட கட்டளையைப் பொறுத்தவரை, அதில்

[79] Prayojanam anuddiśya na mandopi pravartate: SV. p. 653, st. 55.

[80] SV. p. 125, st. 266.

[81] NM. p. 350.

[82] PP. p. 191.

யார் விவரிக்கப்பட்டுள்ளார்களோ அவர்கள் மட்டுமே அதனை நிறைவேற்றப் புகுவர். அவர்களைச் செயற்படுத்தத் தூண்டுவது, அவ்வாறு செய்வது தங்கள் கடமையென்னும் அவர்கள் உணர்வே (kāryatā-jñana); ஒருபோதும் தங்களுக்குள்ள யாதாயினுமொரு விருப்பத்தை நிறைவேற்றலாம் என்னும் எதிர்கால வாய்ப்பன்று (iṣṭa-sādhanatā-jñāna).[83] அதிலிருந்து ஏற்படும் நன்மையோ தீமையோ விளைவாகக் கருதப்படுகிறதேயன்றி நேரடியாக நாடப்பெறும் முடிவாகவன்று. பாட்ட (Bhāṭṭa) மீமாம்ஸையைவிட பிராபாகர மீமாம்ஸையில் சடங்குச் செயல்களின் பயன்பற்றிய கருத்து மேலும் பின்னணிக்குச் செலுத்தப் பெறுகிறது என்பதில் ஐயமில்லை. ஆனால் அதற்குரிய பெயர் யாதாயிருப்பினும் ஒரு முடிவு அடையப்பெறுகிறது என்பதை இரு கொள்கைகளுமே ஏற்பதால் செயல்முறை நோக்கங்களனைத்திலும் அவை ஒன்றாகவே உள்ளன.[84] வேள்விகளின் ஒரே நோக்கம் முதலில் கைம்மாறுபற்றிய கருத்து என்பதில் ஐயமில்லை. ஆயினும் கட்டளையின் பிழிசாறு வாக்குறுதியோ அச்சுறுத்தலோ அன்று என்று கொண்டு, இதனால் வேத அறிவுரையினின்றும் கைம்மாறுபற்றிய கருத்தை விலக்குவதில் இருதிறத்தாரும் காட்டும் பரிவு தனிச் சிறப்பாகக் குறிப்பிடவேண்டியதொன்றும்.

இதுவரை நாம், காம்ய, பிரதிஷித்த கர்மாக்கள் அல்லது பயன் கருதிய செயல்கள், விலக்கப்பட்ட செயல்கள் (முதல் பாகம், பக்கம் III) என்று வழங்கப்பெறுவனவற்றைக் கருதினோம். இவை சார்புற்ற கடப்பாட்டுத் துறையைச் (sphere of the hypothetical imperative) சேர்ந்தவை. இவை பற்றிய கருத்தில் பாட்டர்களுக்கும் (Bhāṭṭas) பிராபாகரர்களுக்கும் செயல் வகையில் வேறுபாடு இல்லையென்பதையும் கண்டோம். ஆயினும் இருதிறத்தாருக்குமுள்ள முதன்மையான வேற்றுமையொன்று, காலை மாலை வழிபாடுகளையொழுங்காகச் செய்வது (ஸந்தியா) போன்ற மூன்றுவது வகையான சார்பற்ற கடப்பாடுகளான (unconditional duties) 'நாட்கடன்களை' (nitya-karma)ப் பற்றிய கருத்தில் தெளிவாகக் காணப்படுகிறது. நாம் இனிப் பார்க்கப் போவதைப்போல மீமாம்ஸையைத் தர்ஸனமாகக் கொள்வதில் இவையே அதன் இன்றியமையாப் பயிற்சி முறையாகின்றன. ஒழுக்கத்திற்கு மகிழ்ச்சி இயலான அடிப்படையைக் கொள்ளும் (Bhāṭṭa) மீமாம்ஸையின்படி, இக் கடமைகள் பழவினைக் கழிவு (durita-kṣaya) போன்ற பயன் உடையனவாகவும் கருதப்படுகின்றன. மேலும், அவற்றைச் செய்யா தொழிவதால் கட்டாயமாக ஏற்படும் பாவத்தினின்றும் (pratyavaya) அவற்றைச் செய்வதால் தப்பலாம்.[85] இரண்

[83] Ibid., pp. 177 and 180.

[84] அது பலன் என்னப்படாமல் நியோஜ்ய - விசேஷணம் என்று இங்கே கூறப்படுகிறது: PP. p. 191.

[85] SD. p. 130.

டிலுமே அவற்றைச் செய்வது உடன்பாட்டு வகையான ஊதியத்தைத் தருவதில்லையெனினும் அவை நோக்கமின்றிச் செய்யப்படுவன அல்ல. பிராபாகர மீமாம்ஸையின்படி அத்தகைய செயல்களுக்கு விளைவு ஒன்றுமே இல்லை; அவை பயன் கருதாமல் தமக்காகவே செய்யவேண்டியவை. அவை வேறொரு பயனுக்குக் கருவியானவையல்ல; தாமே பயனாகு உள்ளவை.[86] பாட்டர்களின் (Bhāṭṭas) கருத்து, நித்திய கர்மாக்களின் உருவத்திலும் தர்மம் கருவியென்னும் அளவில் மட்டுமே மதிப்புடையது. பிராபாகரர்களோ, அர்த்தத்திற்கும் காமத்திற்கும் அல்லது புலன் நுகர்வான ஊக்கிகளைத்திற்கும் மேற்பட்டதாக அதனைக் கருதித் தலையாய நன்மையாக அதனைக் கடைப்பிடிக்கிறார்கள். இங்கே கடமை கடமைக்காகவே என்னும் கருத்தைக் காண்கிறோம். 'நெஞ்சைத் தூய்மை செய்வது' ('cleansing the heart') 'இறைவனின் நோக்கங்களுக்கு உதவியாயிருப்பது' (முதல் பாகம், பக்கம் 131)போன்ற தூய்மை வாய்ந்த ஊக்கிகளும் விலக்கப்பட்டுக் கடமை முழுவதும் பயன்கருதாத அடிப்படையில் செய்யப்படுவதால் இக் கருத்து கீதையில் கூறப்பட்டதைவிடக் கடுமையானது. எனவே இங்கே காணப்பெறும் தர்மம்பற்றிய நியதி காண்ட்டின் (Kant) 'சார்பற்ற கடப்பாட்டினை' ('categorical imperative')ஒத்ததாகக் கூறலாம். ஆனால், பிராபாகரர்களின் கொள்கைப்படி, இத்தகைய கட்டளைகளை மீறுவதற்குத் தண்டனை யாதெனக்கேட்கலாம். இந்தக் கேள்விக்கு விடையாக இக் கொள்கைபற்றி அச்சாகியுள்ள மிகச் சில நூல்களுள் ஒன்றாகிய தந்த்ர ரஹஸ்யம்(Tantra-rahasya)[87] என்பதில் கூறப்பட்டுள்ளதைத் தருவோம்:

'வியங்கோள் வினையில் (potential mood) உள்ளது (liṅ) போன்ற ஆள்வயமான சொல்முடிபு (personal ending)அபூர்வம் என்பது செயற்பாலதான கடமை என்பதைக் கற்பிக்கிறது என நீர் கூறுகிறீர். அவ்வாறாயின் அது ஒரு பயனுக்கும் உதவாததால் கடமையென அறியப்பட்டாலும் அதனைச் செய்ய எவரும் முயலாதிருக்கலாம்.'

'பயனுடையன எனத் தெரிந்த விருப்பமான செயல்களையும் ஒருவர் செய்யாதிருக்கலாம். என்ன செய்வது? தனக்குரிய பொருளை வெளிப்படுத்துவதுடன் பிரமாணத்தின் வேலை தீர்ந்துவிடுகிறது.'

'சரி, விருப்பமான செயல்களைப்பற்றியவரை, அவற்றைச் செய்யாதிருப்பதால் அவற்றின் பயன் இழக்கப்படுகிறது—இதுதான் தண்டனை. சார்பற்ற கடமைகளைப்பற்றிய தண்டனை யாது?'

'அப்போது வேதத்தின் கட்டளை நிறைவேற்றப்படாமல் போகிறது.'

[86] பொதுவாக அபூர்வம் என்பது ஸ்வயம்-ப்ரயோஜன—பூதம் எனக் கூறப்படுகிறது. See Tantra - rahasya, p. 70.

[87] P. 66.

'அதனால் என்ன ?'

'அதுவே தண்டனையாகிறது; ஏனெனில் வேதத்தின் கட்டளையை நிறைவேற்றுவதே முடிந்த பயனாக (puruṣārtha) உளது. இந்தக் கர்மாக்களுடன் ஒப்புமை கொண்டுதான் விருப்பமான செயல்களுக்கும் கட்டளையை நிறைவேற்றுவதே உண்மையான பயன் என்றும், பலன் என்று கூறப்படுவதை அடைவது இதனுடன் தற்செயலாக விளைவது என்றும் கூறுகிறோம்.'

'அவற்றைச் செய்யாதிருப்பது எப்படி தண்டனையாகும் ?'

'வேதக் கட்டளையை நிறைவேற்றுவோரைப் புகழ்ந்தும் அதனைச் செய்யாதவரைக் குறை கூறுவோருமான நன்மக்கள் இந்தக் கேள்விக்கு விடையளிப்பார்கள். அல்லது, வேதத்தில் நம்பிக்கையற்றிருப்பதின் குற்றத்தை யுணர்ந்தவரின் மனச்சான்றே விடையளிக்கும்.'

இங்கே, முதலில் மக்களினத்தில் உயர்ந்தோர் தீர்ப்புக்கும் பின்னர் தம் மனச்சான்றுக்குமே முறையீடு செய்யப்படுகிறது என்பது இதனால் தெரிகிறது.[88] ஆனால் மனச் சான்று என்பது நன்மையைத் தீமையினின்றும் பகுத்தறிய உதவும் தனிப்பட்டதொரு வழிகாட்டி என்னும் பொருளிலன்று; ஒரு முறை தர்மம் என்று அறிந்ததனைப் பின்பற்றும்படி நம்மைக் கட்டாயப்படுத்துவது என்னும் பொருளிலாகும். ஆயினும் எது சரி எது தவறு என்பதைத் தெரியப்படுத்துவது புறவயமான சட்டமாகவே இருக்கிறது. முறையீடு இருவகையாக இருப்பது, மனிதன் இங்கே ஆன்மாவாகமட்டும் கருதப்படவில்லை; ஆயின் ஆன்மாக்களைக் கொண்ட குழுவில் ஓர் உறுப்பினனாகவும் கருதப்படுகிறான் என்பதை யுணர்த்துகிறது என்பதைக் குறிப்பிடலாம்.

முதன்மையான ஒருவகையில் மீமாம்ஸையின் நோக்கம் ஏனைய தர்சனங்களின் நோக்கத்தினின்றும் வேறுபடவேண்டும் என்பது தெளிவு. அது பின்பற்ற வேண்டுவது மோக்ஷமென்னும் குறிக்கோளையன்று—ஆயின், வேறொரு பயனுக்குக் கருவியாகவோ தானே பயனாகவோ உள்ள தர்மம் என்னும் குறிக்கோளாகும். அதன் வரலாற்றில் ஒரு குறிப்பிட்ட நிலையை அடையும்வரையில் இஃதே அதன் நோக்கமாக யிருந்ததாகத் தோன்றுகிறது. மீமாம்ஸையின் வளர்ச்சியில் முற்பகுதியில், தர்மம், அர்த்தம், காமம் (tri-varga) என்பவைமட்டுமே மக்கள் சுட்டுகளாக (human values) ஏற்கப்பட்டிருந்தன (முதல் பாகம், பக்கம் 112)—நான்காவதாகிய மோக்ஷமும் சேர்ந்ததாக அன்று.[89] பொதுவாகக் கூறுமிடத்து, கல்ப சூத்திரங்களில் தர்மமே யாவற்றினும் உயர்ந்த குறிக்கோளாக உளது. ஆனால் இப்போது காணப்படும்

[88] இவ்விரு விளக்கங்களில் முன்னது பிராபாகரரின் குறிக்கோளுக்குப் பொருந்துவதாகத் தோன்றுகிறது; பின்னது ஸத்வ-ஸுத்தி (sattva-śuddhi) பற்றிய கீதையின் அறிவுரையினின்றும் பெரிதும் மாறுபட்டதன்று.

[89] Compare NM. pp. 514 ff; VS. III. iv. 18.

உருவில் இந்தக் கொள்கை அதனை நீக்கிவிட்டு மோக்ஷம் என்னும் குறிக்கோளுக்கு அந்த இடத்தைத் தருகிறது. இந்த மாறுதல் வேதத்தில் கூறப்படும் பல சடங்குகள் செயல் முறையில் கைவிடப் பட்டன என்பதைக் காட்டும்.[90] ஆனால் இந்த மாறுதல் குமாரில ருடைய கொள்கையைவிட பிராபாகரரின் கொள்கையையே மிகுதி யாகக் கவிழ்ப்பதாயுளது. பாட்டர்கள் (Bhāṭṭas) தர்மத்தைப் பயனுக் குக் கருவியாகக் கொள்கின்றனர்; மோக்ஷத்தைக் குறிக்கோளாகக் கொள்வது, ஒரு பயனுக்குப் பதிலாக வேறொன்றினைக் கொள்வ தாகிறது. பழைய நோக்கம், உடன்பாட்டு வகையான ஸ்வர்க்கம் எனின், புதியது, ஸம்ஸாரத்தினின்றும் தப்புவது என்னும் எதிர் மறையான நோக்கமாகிறது. ஆனால் பிராபாகரக் கொள்கையில் தர்மம் தானே முடிந்த பயனாகப் பின்பற்றப்பட்டதால், புதிய குறிக்கோளை யேற்பது, கடமை கடமைக்காகவே என்னும் தன் சிறந்த கொள் கையைவிட்டு முழுவதும் பாட்டர்களின் (Bhāṭṭas) கருத்திற்கு மாறி விடுவதாகும்; ஏனெனில், சாலிகநாதரின் வர்ணனையைக்கொண்டு பார்த்தால், மோக்ஷம் பற்றிய அதன் கருத்து, ஸம்ஸாரத்தின் தொல்லைகள், துன்பங்கள் ஆகியவற்றினின்றும் தப்புவது என்னும் பயனை நாடுவதாகும்.[91]

இனி, இப் புதிய குறிக்கோளின் தன்மையைப்பற்றியும் அதனை யடைவதற்காக விதிக்கப்பட்டுள்ள பயிற்சி முறையைப்பற்றியும் சுருக்க மாகப் பார்ப்போம். நியாய—வைசேஷிகமும் மீமாம்ஸையும் தம்முள் இவ் வகையில் பெரிதும் ஒத்துள்ளபடியால் முன்னதில் உள்ள தளை, விடுதலைபற்றிய கருத்து இங்கே மிகவும் பயன்படும். ஒன்றில் காணப் பெறும் குறைபாடே மற்றொன்றிலும் காணப்படுகிறது என்பதையும் சொல்லலாம். மீமாம்ஸையில் அகம் என்றுமுளதாகவும் எங்குமுள தாகவும் கருதப்படுகிறது. ஆனால் உண்மையில், தனக்குத் தேவையே யில்லாத பல புற ஒட்டுகளைக் கொண்டதாக உளது. அதன் நுகர் நிலைத் தளை மூவகையானது;[92] முதலாவது, துன்பத்தையோ

[90] இங்கே, இக்கொள்கையை விளக்கியவர்களுள் பிற்காலத்தைச் சேர்ந்த சிலர் கீதையின் அறிவுரையைப் பின்பற்றி, கர்மாக்களின் பலவகையான பலன்களுக்குப் பதிலாக அவற்றைச் செய்வது 'கடவுளுக்கு உகந்தது' என்னும் ஒரு பலனைக் கூறு கிறார்கள் (Mīmāṁsā-nyāya-prakāśa, p. 273). கடவுளையேற்காத மீமாம்ஸையின் போக்கிற்கு இம்மாறுதல் முற்றிலும் எதிரானது; இது மரபுவழிச் சிந்தனை முழு வதையும் கீதையின் குறிக்கோள் எவ்வாறு தன்செல்வாக்கிற்கு உட்படுத்தியது என்பதைக் காட்டும்.

[91] PP. pp. 156—7. தர்மம் முடிவான புருஷார்த்தமாக வற்புறுத்தப்பெறுவது அல்லது கடமையையும் மகிழ்ச்சியையும் தொடர்புபடுத்த விரும்பாதிருப்பது பிராபாகரக் கொள்கையின் முற்பகுதியில் காணப்பட்டது, சாலிகநாதரின் விளக் கத்தில் அடையாளக் குறியாக மட்டும எஞ்சி நிற்பது என்று கொள்வதால் மட்டுமே மிகத் தெளிவாகக் காணப்படும் இந்த முரண்பாட்டை விளக்கமுடியும். அத்தகைய நிலையிருந்ததற்குச் சான்று: See (Journal of Oriental Research,) Madras) 1930, pp. 99—108.

[92] SD. pp. 125.

மகிழ்ச்சியையோ நுகர்வதற்கு உதவும் பௌதிக உடல்; இரண்டாவது புற உலகத்தோடு தொடர்பு கொள்வதற்கு உதவும் பொறிகள்; இறுதியாக, தனியாளின் நுகர்வுக்குப் பொருளாக உள்ள உலகம். தனக்கு வேருகவுள்ள பொருள்களுடன் கொண்டுள்ள உறவே தளையாகிறது; விடுதலையென்பது அவற்றினின்றும் முடிவாகப் பிரிந்துவிடுவதாகும். மோக்ஷத்தில் பௌதிக உலகம் ஒடுங்கிவிடுகிறது அல்லது கடக்கப்படுகிறது என்னும் வேதாந்தக் கொள்கையை மீமாம்ஸை மறுக்கிறது. உலகத்திற்கும் தனி அகத்திற்கும் உள்ள தொடர்பு மெய்யானதன்று என்று ஸாங்கிய—யோகத்தில் கூறப்படுவதையும் அது ஏற்பதில்லை. உலகம் மெய்யானதென்றும் ஓர் அகம் விடுதலை பெறும்போதும் அது இருந்தபடியே நிலைத்துளது என்றும் மீமாம்ஸை கருதுகிறது; உலகத்திற்கும் அகத்திற்குமுள்ள தொடர்பு மெய்யானதெனினும் தேவையற்றது என்பதை உணர்வதே மோக்ஷம். இந் நிலை, எல்லாத் துன்பங்களையும் அவற்றுடன் எல்லா மகிழ்ச்சிகளையும் விலக்கியுள்ளது என எதிர்மறை வகையில் வர்ணிக்கப்படுகிறது.[93] எனினும் குமாரிலரின் கொள்கையை விளக்கியவர்களில் ஒருவரோ பலரோ, அதனை இன்பநிலை அல்லது ஆனந்தமெனக் கருதியதாகவும் தெரிகிறது[94]. இது பார்த்தஸாரதியால் மறுக்கப்படுகிறது[95]. இதுபற்றிய குமாரிலரின் கருத்து[96] இம் மறுப்பிற்கு ஆதரவாகத் தோன்றுகிறது. பிராபாகரக் கொள்கையைப்பற்றி இத்தகைய கருத்து வேறுபாடு இருந்ததாகத் தெரியவில்லை. இந் நிலையில் ஞானம், துன்பம், மகிழ்ச்சி போன்ற அகத்தின் தனிப் பண்புகள் அனைத்தும் மறைந்துவிடுகின்றன. மனம் இயங்காது போவதால் அகம் தன்னையும் உணராதிருக்கிறது. ஆனால் நியாய—வைசேஷிகத்தைப்போலன்றி, பாட்ட (Bhāṭṭa) மீமாம்ஸை அத்தகைய பண்புகளை வெளிக்காட்டுவதற்கான திறன் நீடித்திருக்கிறது என்று கூறுகிறது. நியாய—வைசேஷிகத்திலிருந்து மாறுபடுவதனுல் உண்டாகும் ஒரே நன்மை இக் கொள்கை, பரிணும வாதத்தை ஏற்பதில் பொருத்தம் இருக்கிறது என்பதாகும். ஏனெனில், அறிவதற்கு, உணர்ச்சி யடைவதற்கு அல்லது இயற்றுவதற்கு அப்போது மறைந்திருக்கும் திறன் பின்னர் ஒருபோதும் மீண்டும் வெளிப்படுவதில்லை. மேலும் இத்தகைய மாறுபாடுகள் இறப்பிற்குப் பின்வரும் நிலையை மட்டுமே உருத்துகின்றன. மோக்ஷம் என்பதை இம்மையிலேயே தெளிந்தோரின் நிலையாகக் கருதும் அளவிற்கு நியாய—வைசேஷிகத்துடன் முழு ஒற்றுமை உளது.

[93] SD. pp. 126—7.

[94] Māna - meyodaya, pp. 87—9.

[95] SD. pp. 127—8.

[96] SV. p. 670, st. 107.

பிற கொள்கைகளைப்போல, இங்கும் உலகியலான அக்கறைகளில் பற்றறுதியும் அறிவுரையில் நம்பிக்கையும் புகுமுகத் தேவைகளாகின் றன. அவையின்றி முடிவான விடுதலை பெறுவதற்கு மும்முரமாக முயல இயலாது. கர்மாவே தளைக்குக் காரணம் என்னும் பொதுவான இந்திய நம்பிக்கை மீமாம்ஸைக்கும் உடன்பாடு. இதிலிருந்து விடுதலைக்கு நேரான வழி உய்த்துணரப்படுகிறது. காரணத்தை அகற்றினால் காரியம் கட்டாயமாக ஒழிந்துவிடும். கர்மாவைச் செய்யா திருப்பதால் அகம் தன் பண்டைய நிலையை யடைவது தானாகவே நிகழும் என்று மீமாம்ஸகர்கள் நினைக்கிறார்கள். எனினும் செய்யா தொழிய வேண்டியவை எல்லாக் கர்மாக்களுமல்ல—விருப்பம் பற்றியவை (kāmya), விலக்கப்பட்டவை (pratiṣiddha) ஆகிய வகைகள் மட்டுமே. முன்னதைச் செய்வதால் யாதாயினுமொரு புண்ணியமும் பின்னதைச் செய்வதால் யாதாயினுமொரு பாவமும் ஏற்படுகின்றன. இவ்வாறு அவை தளையைப் புதுப்பிக்க ஏதுவா யுள்ளபடியால் விடுதலையை விரும்புவோரால் விலக்கத்தக்கன. மூன்றாவது அல்லது நித்ய வகைக் கர்மா வீடுபேறு விரும்புவோராலும் செய்யக்கடவன. செய்யாவிட்டால் அவர்கள் அவற்றை வகுத்த வேத நியதியை மீறியவர்களாவர்.[97] இது விலக்கப்பட்ட செயல்களில் திளைப்பதற்கொப்பாகும்—ஒரேவொரு வேற்றுமை யென்னவெனில், முதலாவது செய்யவேண்டியதைச் செய்யாத பாவமாகவும் இரண் டாவது செய்யவேண்டாததைச் செய்யும் பாவமாகவும் எண்ணப்படும். இத்தகைய பாவத்தின் விளைவாக மீண்டும் ஸம்ஸாரத் துயரங்களில் சிக்காமலிருப்பதற்காக நித்ய கர்மாக்களைத் தொடர்ந்து செய்ய வேண்டும். இவ்வாறு இங்கே வகுக்கப்பெறும் பயிற்சி இரு வகைத்து: (1) விரும்பிய செயல்கள், விலக்கப்பட்ட செயல்கள் ஆகியவற்றைச் செய்யாதிருத்தல். (2) கட்டாயமானவற்றைச் செய்தல். அகம் தன் பண்டைய நிலைக்கு மீளுதல் என்பதான மோக்ஷம் பற்றிய கருத்து— இந்தத் தர்சனத்தில் எதிர்மறை வகையானதால் இரு வகையிலும் உடன்பாட்டு வகையில் விளைவு ஒன்றுமில்லை என்பதையும் சொல்ல வேண்டும். ச்லோக வார்த்திகம், தந்த்ர வார்த்திகம் என்னும் இரு நூல்களுக்குள் உள்ள ஒரு முரண்பாட்டினால் விடுதலையடைவதில் அகம்பற்றிய அறிவு, குமாரிலரின் கருத்துப்படி, சரியாக எந்த அள விற்கு உதவுகிறது என்பதில் சிறிது ஐயமுளது.[98] இதுபற்றிய கருத்துப் போரில் நுழையாமல் பார்த்தஸாரதியின் விளக்கத்தைப் பின்பற்றி இதற்கு விடை கூறலாம். அதாவது, அகம்பற்றிய அறிவு, அல்லது மேலும் சரியாகச் சொல்ல வேண்டுமானால் அதன் உண்மை யான தன்மையைப்பற்றிய தியானத்தால் ஏற்படும் உள்ளுணர்வு,

[97] செயலை இவ்வாறு நித்ய கர்மாக்களுக்கு மட்டுப்படுத்துவதில் கீதையின் செல்வாக்கு மீண்டும் காணப்படுகிறது.

[98] Cf SV. pp. 669 ff. and Tantra - Vārtika, I. iii. 25.

விடுதலைக்கு உதவுவதாக உளது. இதனால் இது ஞான-கர்ம-சமுச்சய வாதம் (jñāna-karma-samuccaya vāda) என வழங்கும். பிரர்பாகரர்களுக்கு இது உடன்பாடு. கடமையைச் செய்வது என்பதற்கு மேலாக நித்ய கர்மாக்களைச் செய்வதில் வேறொரு நோக்கத்தையும் அவர்கள் ஒப்புக்கொள்வதில்லை என்பதைமட்டும் சொல்லவேண்டும். சார்பற்ற கடமைகளைச் செய்வதுடன் விடுதலைக்கு வழியாக ஞானமும் தேவைப் படுகிறது என்பதை அவர்கள் ஏற்பது வெளிப்படையாகக் கூறப் பட்டுள்ளது.[99]

[99] PP. p. 157.

13. வேதாந்தம்

தோற்றுவாய்

வேதாந்தத்தின் எல்லா வகைகளும் தாம் உபநிஷதங்களை அடிப்படையாகக் கொண்டவை எனக் கூறிக்கொள்கின்றன. இவ்வுரிமையை முழுவதும் நிலைநாட்ட முடிந்தாலும் முடியாவிட்டாலும் தாம் பேசும் பொருளில் பெரும் பகுதியை அவை உபநிஷதங்களிலிருந்து பெறுகின்றன என்பதில் ஐயமில்லை.[1] வேதாந்தத்தைப் பற்றிப் பேசுகையில் நாம் அடிக்கடி உபநிஷதங்களைக் குறிப்பிட வேண்டிவரும். ஆனால் அவற்றின் அறிவுரையைப் பற்றி முன்னரே விளக்கம் கூறியிருப்பதால் விவரங்களைக் கூறவேண்டிய கட்டாயமில்லை. நாம் கருதுவதற்கு ஏற்ற செய்திகளைக் குறிப்பிடுவதே சாலும்; அன்றி முன்னரே கூறியதை இந் நூலைப் படிப்பவர்கள் அறிந்திருப்பார்கள் எனவும் வைத்துக்கொள்ளலாம். ஒருமைக் கொள்கையில் குறிப்பிட்ட எவ்வகை அவற்றில் கற்பிக்கப்பெறுகிறது என்பதைத் தீர்மானிப்பது எளிதன்றாயினும் அவற்றின் அறிவுரை பெரும்பாலும் ஒருமைக் கொள்கையின் போக்கானது என்பது நமக்குத் தெரியும். ஆனால் இது, அவற்றிற்கு இருமைக் கொள்கையியலான விளக்கங்கள் தரப்படுவதைத் தடுக்கவில்லை; பழங்காலத்தில் உபநிஷதங்களிலிருந்து இவ்வாறு பெறப்பட்ட இருமைக் கொள்கையில் தலையான வகையொன்று ஸாங்கியமாகும். முன்னரே நாம் பார்த்தபடி (பக்கம் 102) வேதாந்தத்திற்கு ஒரு விளக்க நூலாக அனைவராலும் நெடுநாளாகக் கருதப்பட்டுவரும் வேதாந்த சூத்திரத்தில் இது தெளிவாகச் சுட்டிக்காட்டப்படுகிறது. பாதராயணரின் (Bādarāyana) தலையாய நோக்கங்களில் ஒன்று, உபநிஷதங்கள் இருமைக்கொள்கையாகிய ஸாங்கியத்தைக் கற்பிக்கின்றன என்னும் கருத்தைத் தம் நூலில் மறுப்பதாகும். இதையொத்த வேறொரு தலையாய நோக்கத்தையும் அவர் உளங்கொண்டிருந்தார்;

[1] உபநிஷதங்கள், பகவத்கீதை, வேதாந்த சூத்ரம் ஆகியவை, ப்ரஸ்தான த்ரயம் எனப்பெறும்; அல்லது வேதாந்தத்தின் முத்திற அடிப்படை எனவும் நாம் சொல்லலாம்.

அது யாதெனில், வேதங்களின் பிழிசாருன அறிவுரை பிராமணங்களில் உளது என்னும் சடங்கியலான மீமாம்ஸையை மறுப்பதாகும். வெளிப்பாட்டின் பகுதியாகவுள்ள உபநிஷதங்கள் சான்றுரிமை யற்றவையன்றெனினும் முதன்மைக்கு அடுத்த நிலைப்பொருள் மட்டுமே உடையவை. யாதாயினுமொரு சடங்குடன் தொடர்புடையனவாகவே அவற்றின் முடிவான பொருளையுணரவேண்டும் (பக்கம் 161). எடுத்துக்காட்டாக, அவை சடங்குகளை இயற்று வோனுக உள்ள அகத்தைப்பற்றிப் பேசுவதாகக் கொள்ளலாம்; அல்லது நோக்கம் தெய்வங்களை மகிழச் செய்வதாதலின் அவற்றைப் புகழ்வதாகக் கொள்ளலாம். எப்படியாயினும் கர்மாவே வேதத்தில் பேசப்பெறும் தனிப்பொருள் என்றும், வேதத்தின் ஒரு பகுதியாக உள்ள உபநிஷதங்கள் மனிதன் அடையவேண்டிய முடிவான பயனுக பிரம்மத்தையோ அன்றி வேறேதாயினுமொரு உயர்வற உயர்ந்த அடிப்படையைச் சுட்டுவதாகக் கொள்ளமுடியாதென்றும் மீமாம்ஸகர்கள் கருதுகின்ருர்கள்[2]. உபநிஷதத்தில் உள்ளார்ந்திருக்கும் தெளிவின்மை, வேதத்தின் பூர்வகாண்டத்திற்கும் உத்தரகாண்டத்திற்கும் உள்ள வெளிப்படையான முரண்பாடு—இவற்றுடன் மரபு வழிவாரா நம்பிக்கைகளின் ஆற்றலின் வளர்ச்சியையும் நாம் சேர்க்கலாம்—இவற்றினுல் உபநிஷதங்களின் அறிவுரையைத் திட்டமாய் அமைக்கும் முயற்சிகள் வேதாந்தத்தில் செய்யப்பட்டன.

இவ்வாறு திட்டமாய் அமைப்பது ஒரு வழியில் மட்டுமன்றி அதற்கு மேலும் நிகழ்ந்தது என்பதற்குச் சான்று இருக்கிறது. பாதராயணருக்கு (Bādarāyana) முற்பட்டவர்களோ உடன் வாழ்ந்தவர்களோ என்பது தெரியவில்லையெனினும் அவருடைய சூத்திரத்தில் ஏழு வேதாந்த ஆசிரியர்களைப்பற்றிக் குறிப்பு உளது; மோக்ஷத்தின் தன்மை[3], ஆன்மியநெறியில் தலைப்பட்டோருக்கு ஸந்நியாசம் தேவையா[4] என்பது போன்ற முதன்மை வாய்ந்த செய்திகளில் அவர்களுக்குள் கருத்து வேற்றுமை இருப்பதை அவர் குறிப்பிடுகிருர். ஜீவனுக்கும் பிரம்மத்திற்குமுள்ள தொடர் போன்ற அவ்வளவு முதன்மை வாய்ந்த பொருள்பற்றியும் தம் கருத்தல்லாமல் வேறிரு கருத்துக்கள்[5] உளவென்பதை பாதராயணர் (Bādarāyana) கூறியுள்ளார்—பொதுவான தத்துவநோக்கில் இவ்விரண்டிற்குமிடையே முதன்மையான வேறுபாடுகள் இருக்கின்றன என்பதை இக் கருத்துக்கள் உணர்த்துகின்றன. அடிப்படைகளில் இத்தகைய

[2] Cf VS. I. i. 4 and Saṁkara's com. on it. சங்கரரின் வேதாந்த சூத்ர பாஷ்யத்திற்கு இராமானந்தர் எழுதிய விளக்க உரையில் மீமாம்ஸகர்கள் 'பிரம்மத்தை மறுப்போர்' (Brahma - nāstika) எனக் குறிக்கப்படுகின்றனர்.

[3] VS. IV. iv. 5—7.

[4] VS. III. iv. 18—20.

[5] VS. I. iv. 19—21.

வேறுபாடுகள் உளவென்பது, மிகப்பழங்காலத்திலேயே உபநிஷதங்களின் அறிவுரையை வேதாந்த ஆசிரியர்கள் பலவகையாக உணர்ந்திருந்தனர் என்பதைக் காட்டும். பாதராயணருடைய (Bādarāyana) விளக்கம் அவற்றுள் ஒன்று; அவையனைத்திலும் செல்வாக்கு மிக்கதாயுமிருக்கலாம். இப்போதுள்ள வேதாந்தக் கொள்கைகள் அனைத்தும் முதன்மையான செய்திகளில் தம்முள் மாறுபட்டாலும், அவற்றை எடுத்துரைக்கும் ஒவ்வொருவரும் பாதராயணர் கூறியதையே சரியாகத் தாம் எடுத்துரைப்பதாக உரிமை பாராட்டுகின்றனர். அவருடைய சூத்திரங்கள் மிகமிகச் சுருக்கமாக இருக்கின்றனவாதலால் விளக்கங்களில் இத்தகைய வேறுபாடு இயல்வதாகிறது. உண்மையில் உபநிஷதங்களைவிட அவை மறைபொருளுடையனவாயிருத்தலின் பண்டைய உபநிஷதங்களின் பொருளைத் தெரிந்துகொள்வதைவிட அவற்றின் பொருளைத் தெரிந்துகொள்வது அரிதாகிறது. இதனுல் அடிப்படைகளைப் பற்றியும் தெளிவின்மை இருக்கிறது. எடுத்துக்காட்டாக, உலகம் உண்மையாகவே பிரம்மத்திலிருந்து வெளிப்படுகிறது (pariṇāma) என்பதா அல்லது அதன் தோற்றமாக (vivarta) மட்டுமே உளது என்பதா—இவற்றுள் எது பாதராயணரின் (Bādarāyana) கருத்து என்பது நமக்குத் திட்டமாகத் தெரியவில்லை. கொள்கையளவிலும் பயிற்சி முறையிலும் வேறுபாடுகளைத் தம்முட்கொண்ட இவ்விரு கருத்துக்களையும் எடுத்துக்கூறிய வேதாந்த-சூத்திர விளக்க உரைகள்[6] ஒரு காலத்தில் இருந்தனவென்று தோன்றுகிறது; விவர்த்தம் பற்றிய கருத்தை நிலைநாட்டும் சங்கரரின் பேருரை அவையனைத்தையும் வென்றது. அவை இப்போது இல்லை. வழக்கொழிந்த கருத்துக்களில் சிலவற்றை முற்றிலுமோ ஓரளவோ புதுப்பிப்பதற்காகப் பின்னர் பாஸ்கரர் (Bhāskara) யாதவப்ரகாசர் (Yādavaprakāśa) போன்ற உரையாசிரியர்கள் முயன்றனர் - ஆனுல் மிகுதியான வெற்றி ஒன்றும் ஏற்படவில்லை. இவ் விளக்க உரைகள் கடவுள் பற்றிய கருத்தை ஒழிக்கவில்லையெனினும், பிரம்மத்தைப் பரம்பொருளாகக் கருதுவதால் அவை மிகுதியாக மெய்யுணர்வுப் போக்குடையவை எனக் கூறலாம். சூத்திரத்திற்கு முழுவதும் கடவுட் கொள்கை இயல்பான விளக்க உரைகள்—அதிலும் குறிப்பாக சங்கரர் காலத்திற்குப் பிறகு-இருந்திருக்கின்றன. தலைமையான கடவுளை விஷ்ணுவாகவோ சிவனாகவோ கொண்ட காரணத்தால் அவற்றுள்ளும் வேறுபாடுகளைக் காண்கிறோம். இவ்வகையில், இராமாநுஜரும் மத்வரும் விஷ்ணுவின் மேன்மையை எடுத்துரைக்கின்றனர்; ஸ்ரீ கண்டர் சிவனை அவருக்கு மேல் உயர்த்துகிறர். வேதாந்தத்தின் இத்தகைய பலவகைகளில் இங்கே இரண்டை மட்டும்—மெய்யுணர் வியலான விளக்க உரையைக் காட்டுவதற்காகச் சங்கரருடையதையும், மற்றொன்று

[6] See Dr. K. S. Belvalkar : Vedānta Philosophy (Poona) Lecture V.

கடவுட் கொள்கை இயலான இராமானுஜருடையதையும்—பார்ப் போம். அதற்குமுன், மீமாம்ஸைக்கும் வேதாந்த—சூத்திரத் திற்கும் உள்ள தொடர்பைப் பற்றி ஒரு சொல் கூறுவோம். வேதாந்த ஒழுக்கப் பயிற்சியில் கர்மாவிற்கு மீமாம்ஸையின் அறிவுரையில் தரப்படும் இடத்தைப் பற்றி இரண்டிற்கும் வேறுபாடு உண்டெனினும், இரண்டும் ஒன்றையொன்று நிறைவு செய்வன வாகவும் இரண்டும் சேர்ந்து வேத அறிவுரையின் முழுமையைக் காட்டுவனவாகவும் வேதாந்திகள் அனைவராலும் கருதப்படுகின்றன. வரலாற்று முறையில் - இரண்டும் முறையே ஜைமினி, பாதராயணர் ஆகிய ஆசிரியர்களால் இயற்றப்பட்டவை என்பதால் தனிப்பட்டவையா யிருந்திருக்கக்கூடும்; பின்னர் தக்க மாறுதல்களுடன் வியாஸர்— 'ஒழுங்கு செய்பவர்' ('the arranger')[7] என்று கூறப் பெறும் யாரோ ஒருவரால் அவை சேர்க்கப்பெற்றன. நாம் முந்திய அதிகாரத்தில் குறிப்பிட்ட (பக்கம் 140) விருத்திகாரராகிய (Vṛttikāra) உப வர்ஷர் என்பவர் இவ்வாறு சேர்க்கப்பட்ட உருவத்திற்கே உரை யெழுதியதாகத் தோன்றுகிறது பாதராயணர் எழுதிய முதல் நூல் ஏறத்தாழ கி. பி. நான்காம் நூற்றாண்டைச் சேர்ந்ததாக இப்போது நம்பப்படுகிறது.

(அ) அத்வைதம்

அதன் முடிவான உருவத்தில் பெரும்பகுதி சங்கரரின் எழுத்தால் ஏற்பட்டதெனினும், அவர் கற்பித்த ஒருமைக் கொள்கையின் வகை பழங்காலத்தைச் சேர்ந்ததாகும். மாயா வாதத்தில் நம்பிக் கையை உள்ளிட்டதான நிர்க்குணப் பிரம்மமே முடிந்த உண்மை என்னும் கருத்து, ஜீவன், பிரம்மம் ஆகியவற்றின் ஒருமைப்பாடு, முன்னது பின்னதில் கலத்தல் என்னும் மோக்ஷம் பற்றிய கருத்து,— இவை அதன் கொள்கை இயலான தனிச் சிறப்பு; ஞானத்தினால்— ஞானத்தில் மட்டுமே—விடுதலை என்பதை யுணர்த்தும் கர்ம ஸந்நியாஸம் அல்லது முழுத்துறவை வற்புறுத்துதல்—செயல் முறையில் தனிச்சிறப்பு. பழங்காலத்தில் இக் கொள்கையை வகுத்த நூல்களுள் மிக முற்பட்டதாக இன்று கிடைப்பது கௌடபாதரின் காரிகை (Gauḍapāda's Karikā). மாண்டூக்ய உபநிஷதத்தின் அறிவுரையைச் சுருக்கித் தருவதாக இது கூறினும், அத்வைதக் கொள்கையைப் போற்றத்தக்க வகையில் சுருக்கித் தருவதால் உண்மையில் தான் கூறுவதைவிட மிகுதியாகச் செய்துளது. சங்கரரின் கொள்கையில் முதன்மையாயுள்ளவை—முடிநிலை உண்மைக் குக் காரண—காரியம்பற்றிய கருத்து பொருந்துவதன்று என்பது போன்ற அடிப்படைகள்—காரிகையிலேயே காணப்படுகின்றன. சங்கரர் இயற்றிய நூல்களுள் முதன்மை வாய்ந்தது வேதாந்த சூத்ர

[7] See Deussen: System of the Vedānta, pp. 24—5 and 28.

பாஷ்யம்—அதில் தரப்படும் காரணங்கள் அளவை இயல் பொருத்தத்திற்காக எவ்வாறு குறிப்பிடத்தக்கனவோ அவ்வாறே அதன் நடையழகும் குறிப்பிடத்தக்கதாம். அந்த நூலில் அவர் விவர்த்த வாதத்தை—அல்லது உலகம் பிரம்மத்தின் தோற்றம் என்னும் கொள்கையை—நிலைநாட்டுகின்றார் என்பதை முன்னரே குறிப்பிட்டோம். அத்வைதத்தை நிலைநாட்டுவதற்குமுன் மறுக்கப்பட வேண்டிய நம்பிக்கை அவ்வளவாக ஸாங்கியம் அல்லது பிரகிருதி பரிணாம வாதமன்று—பிரம்ம பரிணாம வாதமே என்பது அவர் கருத்து. தாம் உரைகாணும் நூல் அடிக்கடி ஸாங்கியத்தைக் குறிப்பிடுவதால் சங்கரரும் அதனை விரிவாகக் கருதி, உபநிஷதக் கொள்கையினின்றும் அது எவ்வளவு விலகிச் சென்றுளது என்பதைக் காட்டுகிறார். ஆனால் அவருடைய உண்மையான நோக்கம் வேதாந்த சூத்திரத்திற்கு உரையாசிரியர்கள்—குறிப்பாகத் தமக்கு முற்பட்டவரான பர்த்ரு பிரபஞ்சர் (Bhartṛ—prapañca) மேற்கொண்ட பரிணாம வாதத்திற்கு எதிராக விவர்த்த வாதம் அல்லது மாயாவாதத்தை நிலை நாட்டுவதாகும். சங்கரர் தம் பாஷ்யத்தில் வேறொரு நோக்கத்தையும் உளங்கொண்டிருந்தார். அவருடைய நிர்க்குணப்பிரம்மக் கொள்கை, பௌத்த கருத்துப் பொருள் கொள்கையின்[8] மாத்யமிக வகையிலுள்ள சூன்யம் அல்லது 'பாழ்' (void) என்பதை யொத்துளதைப் போலத் தோன்றுவதால், இரண்டும் ஒன்றாக்கப்பட்டு அத்வைதம் உபநிஷதங்களுக்குப் புறம்பானதாகக் கருதப்படலாம். ஆகையால் அவர் அவ்வப்போது தம்முடைய அறிவுரை எதிர்மறையானதன்று அல்லது பாழ்ங் கொள்கைப் போக்கானதன்று என்பதை வற்புறுத்துகிறார். இவ்வாறு கூறுவதை எந்த அளவிற்கு நிலைநிறுத்தமுடியும் என்பதைப் பிறகு பார்க்கலாம். பௌத்தத்தின் இந்த நிலையை அவர் ஓரிடத்தில் தவிர வெளிப்படையாகச் சொல்லவில்லை.[9] எனினும், அங்கே அதைச் சுருக்கமாக மறுத்துவிடுகிறார். ஆனால் நூல் முழுவதும் தம் கொள்கையை யொத்திருந்தும் அதற்கு மாறுபட்டவையாயுள்ள சில வேதாந்திகளின் பிரம்ம பரிணாம வாதத்திலும் மாத்யமிகர்களின் சூன்ய வாதத்திலும் படாமல் செல்ல முயலுகின்றார்.

வேதாந்த சூத்திர பாஷ்யத்துடன், முதன்மையான உபநிஷதங்களுக்கும் பகவத்கீதைக்கும் சங்கரர் விளக்கவுரை எழுதியுள்ளார். பிரஹதாரண்யக, சாந்தோக்ய (Chāndogya) உபநிஷதங்களுக்கு எழுதப்பெற்ற விளக்க உரைகள் சூத்திர பாஷ்யத்தில் சொல்லப்பெறாத பல செய்திகளைத் தருகின்றன. அத்வைதக் கொள்கையை அறிந்துகொள்ளவும் பாராட்டவும் அவை மிகவும் பயன்படுகின்றன.

[8] Cf. Yat śūnya - vādinaḥ śūnyam tadeva: Brahma māyinaḥ. Madhva: Aṇubhāṣya on VS. II. ii. 29.

[9] VS. II. ii. 31.

இவற்றுடன், சற்றே சுருக்கமாயிருப்பினும் அவர் எழுதிய உபதேஸஸாஹஸ்ரீ (Upadeśa-sāhasrī) அவருடைய கருத்துக்களை மிகச் சிறந்த முறையில் தருகின்றது. அவருக்குப் பின்வந்த சிந்தனையாளர்கள் அவருடைய கொள்கையை எதிர்ப்பிலிருந்து காத்தும் விவரங்களில் விரிவாக்கியும் வந்ததால், அவரைப் பின்பற்றியவருள் இது சிறிது கருத்து வேறுபாட்டை உண்டாக்கியது. இத்தகைய வேறுபாட்டினால் தோன்றிய இருவகைகள்-சிறப்பாக நன்கு தெரிந்தவை—அவை சங்கருடைய மாணவரான பத்மபாதரால் சூத்ர பாஷ்யத்திற்கு எழுதப் பெற்ற விளக்க உரையின் பகுதியான பஞ்ச பாதிகா (Pañca-pādikā) என்பதில் தொடங்கும் விவரண பிரஸ்தானமும் காலத்தால் சற்று பிற்பட்டதும் வாசஸ்பதியால் (கி. பி. 841) விளக்கப் பெறுவதுமான பாமதீ (Bhāmati) பிரஸ்தானமுமாம். பஞ்சபாதிகைக்கு உளக்க உரை எழுதியவர் பிரகாஸாத்மர் (கி. பி. 1000). இது விவரணம் எனப் பெறுவதால் முதல் கூறிய கொள்கைக்கு இப் பெயர் ஏற்பட்டது. விவரணத்திற்கு அகண்டானந்தர் எழுதிய தத்வ தீபனம் (Tattva-dipana) என்னும் குறிப்புரை இருக்கிறது. விவரணத்தின் அறிவுரையை வித்யாரண்யர் (கி. பி. 1350) தம்முடைய விவரணப்ரமேய ஸங்கிரஹத்தில் (Vivaraṇa-pramеya-saṁgraha) மிகத் தெளிவாகச் சுருக்கிக் கூறியுள்ளார். பாமதீயின் விளக்கம் அமலானந்தரால் (கி. பி. 1250) தம்முடைய கல்பதருவில் (Kalpa-taru) தரப்பட்டுளது. இதற்கு விளக்கம் அப்பைய தீக்ஷிதரால் (கி. பி. 1600) பரிமளா (Parimala) என்னும் நூலில் தரப்பட்டுளது. சூத்திர பாஷ்யத்திற்கு மதிப்பு மிக்கவையும் குறைந்தவையுமான வேறு பல உரைகள் உள. அத்வைதானந்தரின் (கி. பி. 1450) பிரம்மவித்யாபரணம் (Brahma-vidyābharaṇa) அவற்றுள் ஒன்று. அத்வைதத்தை விளக்க எழுதப் பெற்ற மிகப் பல சிறு நூல்களுள் முதலில் மீமாம்ஸகராக இருந்திருக்கக் கூடியவரான ஸுரேஸ்வரர் எழுதிய நைஷ்கர்ம்ய ஸித்தி (Naṣkarmya-siddhi) யையும் அவருடைய மாணவரான ஸர்வஞ்ஞாத்மர் எழுதிய ஸங்க்ஷேப-ஸாரீரகத்தையும் (Saṁkṣepa-śariraka) இங்கே குறிப்பிடலாம். குறிப்பிடத்தக்க மதிப்புடைய வேறொரு நூல்—சிறப்பாக மாயாவாதத்தைப் பற்றியது—விமுக்தாத்மன் (கி. பி. 1050) எழுதிய இஷ்ட ஸித்தி (Iṣṭa-siddhi). ஆனந்தபோதர் (கி. பி. 1050) எழுதிய நியாய மகரந்தமும் வித்யாரண்யர் எழுதிய பஞ்சதசீ (Pañca-daśi) என்னும் அனைவருக்கும் நன்கு தெரிந்த நூலும் இதற்கும் பிற்காலத்தவை. சங்கரர் காலத்தை யடுத்த நூற்றாண்டுகளில் இந்தக் கொள்கை விரிவாகப் பரவத்தொடங்கியதால் விளைந்த கருத்து வேறுபாடுகளை விளக்குவது அப்பைய தீக்ஷிதர் எழுதிய ஸித்தாந்த-லேஸ-ஸங்கிரஹம் (Siddhānta-leśa-saṁgraha). தர்மராஜ அத்வரீந்திரர் எழுதிய வேதாந்த-பரிபாஷை (Vedānta-paribhāṣa) கலைச் சொற்களுடனும் ஒழுங்கான முறையிலும் இக்கொள்கையை—குறிப்

பாக அளவை இயல், அறிவளவை இயலைப்பற்றியவரை—விளக்கும் நூல்; ஸதாநந்தரின் (கி. பி. 1550) வேதாந்த ஸாரம் (Vedānta-sāra) அத்வைதத் தத்துவத்தை எளிதாக அறிய உதவும் நூல். இந்தக் கொள்கையைப்பற்றி மாறுபட்ட கருத்துக்களை ஆயும் முறையில் முழுவதும் எழுதப்பெற்ற நூல்களுள் பின்வருவனவற்றைக் குறிப்பிடலாம். நைஷதீய சரிதத்தை (Naiṣadhiya-carita) எழுதிய கவியாகிய ஸ்ரீஹர்ஷரின் (கி. பி. 1100) கண்டன-கண்ட-காத்யம் (Khaṇḍana-khaṇḍa-khādya), மதுஸூதன ஸரஸ்வதீ (கி. பி. 1650) எழுதிய அத்வைத ஸித்தி (Advaita-siddhi), இதற்கு விளக்க உரையாகப் பிரம்மானந்தர் எழுதிய லகு-சந்திரிகை (Laghu-candrikā)—உண்மையான அத்வைதப் புலமையடைவதற்கு இந் நூல்களைக் கற்பது இன்றியமையாததாக இப்போது கருதப்படுகிறது.

I

உள இயலான கருவிகளைப்பற்றிய கருத்தில் அத்வைதம் ஸாங்கிய—யோகத்தை ஒத்துளது; அதைப்போலவே இதுவும் பொருள்களைப் பிரதி செய்வது அறிவு என்னும் கொள்கையில் (theory of representative knowlcge) நம்பிக்கையுடையது. ஒரேவொரு வேற்றுமையாதெனில், ஸாங்கியத்தில் பத்துப் புலன்களும் அஹங்காரத்திலிருந்து பெறப்படுகின்றன; இங்குப் பெரிதும் நியாய-வைஸேஷிகத்திலுள்ளதைப்போல அவை பூதங்களிலிருந்து தோன்றுவனவாக வைத்துக் கொள்ளப்படுகின்றன.[10] அகக் கருவியும் (antaḥ- karaṇa) பௌதிகமாயும் ஐம்பூதங்களாலும் உண்டாக்கப்பெற்றதாயும் இங்கே கருதப்படுகின்றது. ஐம்பூதங்களாலாக்கப் பெற்றிருப்பினும், தேஜஸ் மேலோங்கியுள்ளதால் சில வேளைகளில் இது தைஜஸம் ('தேஜஸால் உண்டாக்கப்பட்டது') என வழங்குகிறது. இது ஏனைய பூதங்களைவிடத் தேஜஸின் தன்மையையே மிக்குடையது—எப்போதும் தானுள்ள இடத்திலேயோ அல்லது புலன் வழியாகப் 'பெருக்கெடுத்தோடிச்' சேர்கின்றது என்று சொல்லப்படுகிற இடத்திலேயோ தன் உருவத்தை மாற்றும் போக்குடையது. அதாவது, ஸுஷுப்தி போன்ற நிலைகளில் தோன்றாது ஒடுங்கியிருப்பதைத் தவிர மற்றெப்பொழுதும் அந்தஃகரணம் செயற்பட்டுக்கொண்டே யிருக்கும். ஸாங்கிய-யோகத்திலிருப்பதைப்போல இந்தச் செயலைச் செய்வதற்காக அது அடையும் உருவம் ஒவ்வொன்றும் வ்ருத்தி (vṛtti) எனப் பெறும். உணர்வு வெளிப்படுவதற்காகப் பௌதிகக் கருவிகள் இன்றியமையாதவை என்பதை உணர்த்துவதால் இந்தக் கருவிகளனைத்தும் பௌதிகமானவை என்னும் விளக்கம் முதன்மை வாய்ந்ததாகிறது. இவ்வாறு இன்றியமையாதவையெனினும், அவை உளவியலான

[10] நியாய வைஸேஷிகம் கர்மேந்திரியங்களின் இருப்பை ஏற்பதில்லை; அவற்றின் தொழிலை உயிர்க்காற்றினால் அல்லது பிராணனால் ஏற்படுத்துவதாக விளக்கம் கூறுகிறது என்பதை இங்கே குறிப்பிடலாம்.

பகுதியினின்றும் வேறானவை என்பது ஒரு சிறிதும் புறக்கணிக்கப்படவில்லை. உண்மையில், தம்முள் பொருந்தாத இவ்விரண்டும் பொது நுகர்வில் உணர்த்தப்படுவதைப்போல இடைவிடாது இயைபுற்றிருப்பதே, நாம் பார்க்கப் போவதைப்போல, சங்கரர் கருத்துப்படி தத்துவக் கேள்வியின் மையமாகும்.

உணர்வுப்பகுதியின் தன்மையைப்பற்றியும் விளக்கம் ஏறத்தாழ ஸாங்கிய-யோகத்திலுள்ளதைப் போன்றேயுளது. கருவி ஏதாவதொரு வழியில் அது வெளிப்பட உதவினாலும் உணர்வு அக் கருவிக்குப் புறம்பானதாகவே கருதப்படுகிறது. எனினும் ஸாங்கிய-யோகத்தைப் போலன்றி, அது முடிவில் கருவிக்குப் புறம்பான தன்று; ஏனெனில், அத்வைதத்தின்படி, ஒரே உள் பொருளாக ஏற்கப்படும் பிரம்மம் அல்லது ஆத்மாவாகிய அதே மூலத்திற்குத் தான் கருவியும் இறுதியாகத் திரும்பிவிடுகிறது. இந்தக் காரணத்தினால்—பௌதிகக்கருவியும் உளவியலான அடிப்படையும்-ஒன்றையொன்று செயற்படுத்துவது ஸாங்கிய-யோகத்தைவிட இங்கு மேலும் அமைவு தரும் வகையில் விளக்கப்பெறுகிறது. ஆனால் அடிப்படைத் தத்துவ வேறுபாடு யாதாயிருப்பினும் அது நாம் இங்கே தரும் விளக்கத்தை உறுத்துவதில்லை. ஆகவே, நாம் கொண்டுள்ள நோக்கத்திற்கேற்ப, ஸாங்கிய-யோகத்தைப்போல இங்கும் அவை வேறானவை என்பதை ஏற்றுக்கொள்வோம். உளவியலான பகுதி முற்றிலும் செயலற்றதாகக் கருதப்படுகிறது. அது வெளிப்படுத்தும் செயல் தோற்றமாக மட்டுமே அதனைச் சேர்ந்தது; உண்மையில் அதனுடன் வரும் பௌதிகப் பகுதியாகிய அகக் கருவியிலிருந்து அச் செயல் வருகிறது. உணர்வுப்பகுதி ஸாக்ஷி (sākṣin)[11] எனப்பெறும்—இது, ஸாங்கிய-யோகத்தில், அகக்கருவிகளின் நிலைகள் வெளிப்படுவதைச் செயற்படாமல் பார்த்திருப்பதாகக் கூறப்பெறும் புருஷனையொத்தது. அது ஒருபோதும் தனித்துத் தோன்றுவதில்லை. ஆயின் அகக் கருவி வெளித் தோன்றுகிற அல்லது மறைந்திருக்கிற வடிவத்தில் அதனுடன் சேர்ந்தே எப்போதும் தோன்றுகிறது. எதிர்வகையிலும் இது உண்மை—யாதாயினுமொரு ஸாக்ஷியைக் குறிக்காத வகையில் அக் கருவியொன்றையும் கருத முடியாது. ஆக, இவ்வாறு செயற்படாத ஸாக்ஷியும் செயற்படுகின்ற அந்தஃகரணமும் சேர்ந்த ஒன்றே செயல்வகையான நோக்கங்களுக்கு உண்மையானது. அந்த ஒன்றே அறிகிறது, உணர்ச்சியுறுகிறது, இயற்றுகிறது—இந்தக் கலப்பு வடிவில் அது ஜீவன் அல்லது நுகர்நிலை அகம் எனப்பெறும். ஒன்றேயாயிருக்கிற ஜீவன் தன்-உணர்வு நிலை எனப் பெறுவதில் அறிவானும் அறியப்படுகின்ற பொருளாயுமிருக்கிற இரட்டைத் தன்மையைக் காட்டுவது வேறுவகையில் முற்றி

[11] ஸாக்ஷி என்னும் சொல், 'சான்று', அல்லது அக்கறை கொள்ளாது பார்த்திருப்பவன் எனப் பொருள்படும். ஆக இக்கருத்து, சார்புடையதாகும் (relative); எனவே ஸாக்ஷி என்னும் அளவில் அது பிரம்மமாகாது.

லும் விளங்கிக்கொள்ளக்கூடாததா யிருக்குமாதலால் இத்தகைய கருத்தே பொருத்தமான விளக்கம் தருகிறது. அறிவது எதுவோ அதுவே அறியப்படு பொருளாயுமிருக்க முடியாதாகையால் அறியப்படுகின்ற பகுதியான அந்தஹ்கரணம் அதில் இல்லையெனில் தன்னையே அறிவது என்பதைப்பற்றிப் பேசவேமுடியாது என்று சொல்லப்படுகிறது—இந்தக் கருத்து, ஜீவனைத் தனிப் பொருளாகக் கொண்டாலும் இந்த இரட்டைத் தன்மையுடையதாகக் கூறும் குமாரிலரின் கருத்திற்கு முற்றிலும் மாறுபட்டது (பக்கம் 146). விடுதலைக் காலம் வரும் வரையில் இந்தக் கலப்புப் பொருள் யாதாயினுமொரு வடிவத்தில் நிலைத்திருப்பதாக நம்பப்படுகிறது. இறுதியில் அது கலையும்போது, அகக் கருவி, தற்போது நாம் ஸாங்கிய—யோகத்தில் கூறப்படுகிற பிரகிருதியே என்று கொள்வதற்கொத்த மாயையாகிய தன் மூலத்தில் ஒடுங்கிவிடுகிறது அல்லது தன் முற்றொருமையை இழந்துவிடுகிறது; ஸாக்ஷி, தனது ஸாக்ஷித்வத்தை இழந்து பிரம்மமே ஆகிறது என்பது பின்னர் விளக்கப்படும். ஸாக்ஷியும் ஜீவனும் முற்றொருமையுடையன வல்ல; அதே சமயத்தில் அவை முற்றிலும் வேறானவையுமல்ல. அறியப்படும் பகுதியைத் தன்னுள் கொண்டதாக ஜீவன் தன்-உணர்வுக்கு அறியப்படும் பொருளாயினும், அறிவனைத்திலும் உணர்வின் கலப்பற்ற பகுதியாக உள்ள ஸாக்ஷி அறியப்படுவது என்று கூறுவது தவறு. அதை அறியப்படுவதாகக் கொண்டால் அறியும் பகுதியாக வேறொன்றினைக் கொள்ள வேண்டியதாகும்—இது வரம்பின்றிச் செல்லும் குற்றத்தை யேற்படுத்தும். ஆனால், தன்னொளி உடையதாதலின் அதைத் தெரியப்படுத்தவே தேவையில்லை யாகையால் ஸாக்ஷி உணரப்படாமலுமில்லை. அதன் இருப்பே அது கட்டாயமாக வெளிப்படுவதற்குச் சமமாகையால், அது ஒருபோதும் இழக்கப் படுவதுமில்லை. 'எவ்வுதவியுமின்றி வெளிப்படுவது எதுவோ அதுவே தன்னொளியுடையது' என்று பஞ்சதஸீ கூறுகிறது.[12] வேறு வகையாகச் சொன்னால் அந்தஹ்கரணங்களில் கலந்த நிலையில் ஜீவன்; அவற்றைக் கடந்த நிலையில் ஸாக்ஷி.[13]

இந்தத் தர்சனத்தில் பொதுவாக ஞானம் அல்லது அறிவு என்பதை அகக் கருவியின் வ்ருத்தியாகவோ ஸாக்ஷி மட்டுமாகவோ கொள்ளக்கூடாது. அது இரண்டும் சேர்ந்தது — ஸாக்ஷியால் தூண்டப்பெற்ற வ்ருத்தி. இவ்வாறு கொள்ளப்படும் ஞானத்தில் வ்ருத்திப் பகுதி மாறுதலுக்குட்பட்டது; மற்றது, அதாவது உணர்வுப் பகுதி, தன்மையில் பிரம்மமாகவே இருப்பதால், என்றுமுளது. தோன்றி மறையும் வ்ருத்திகளுடன் சேர்ந்துள்ளதால் மாறுதலையடைவதாகக் காணப்படினும் உண்மையில் மாறுதலால் தொடக்

[12] xi. 32.

[13] இது ஸம்ஸ்கிருதத்தில் பின்வருமாறு கூறப்பெற்றுள்ளது: Antaḥ - karaṇa -viśiṣṭo jīvaḥ ; antaḥ - karaṇopahitaḥ sākṣi : VP. p. 102.

குறுவதில்லை. அறிவானும் அறியப்படுபொருளும் சேர்வதால் விளையும் வ்ருத்தி ஞானம் அல்லது புலனறிவினின்றும் வேறுபடுத்துவதற்காகச் சில வேளைகளில் அது ஸாக்ஷி ஞானம் எனப்பெறும். அது எப்போதுமிருப்பது ; இல்லையென நினைத்து அகற்றக்கூடாதது அது 'நம் காட்சி அனைத்திலும் ஒளியாயிருப்பது'; ஆழ்ந்த உறக்கத்திலும் நீங்காதிருப்பது. வ்ருத்தி ஞானத்திற்கு வேருகத் துன்பம், மகிழ்ச்சி போன்ற மாறுதல்கள் (pariṇāma) அந்தஹ்கரணத்திற்கு இருக்கலாம். உண்மையில், அகநிலைகளெல்லாம் அதன் மாறுநிலைகளாகக் கருதப்படுகின்றன. ஆனல் இந்தத் தர்சனம் கொள்கையளவில் அந்த நிலைகளை உணர்வின் நிலைகளாகக் கருதாததால் அவை வ்ருத்தி ஞானத்தால் உணரவேண்டியவை யாகும். இவ் வேறுபாட்டினல் துன்பமும் மகிழ்ச்சியும் இருக்கலாம்—ஆனல் நுகரப்படாமலிருக்கலாம் என்பது பொருளன்று ; ஏனெனில், அகக் கருவியின் நிலைகள் அல்லது மாறுநிலைகள் என்னும் வகையில் அவை கட்டாயமாக ஸாட்சியால் விளக்கமடைகின்றன. எனவே ஞானம் அறியப்படுவதுபோலத் தோன்றும்போதே அவையும் அறியப்படுகின்றன.[14] இக் கொள்கை உள்ளத்தின் அறிவுநிலையைப் பிறநிலைகளினின்றும் வேறுபடுத்துகின்றது என்பதைத்தான் இது காட்டுகிறது. உறக்கம் போன்ற நிலைகளைத் தவிர ஏனையவற்றில் அகக்கருவி இடைவிடாது இயங்குகிறது என்று முன்பு சொன்னதை இவ் விளக்கத்துடன் சேர்த்துக்கொண்டால் ஜீவன் ஒருபோதும் யாதாயினுமொரு ஞானமின்றி இருப்பதில்லை என்று காண்போம்.

அறிவு வழியளவையாகவோ உடனடியாகவோ இருக்கலாம். வேறுபாடு யாதெனின், முன்னதில் பொருளைப்பற்றி 'அது' (the 'that') என்பது மட்டும் உணரப்படுகிறது. பின்னதில் 'என்ன' (the 'what') என்பதும் வெளிப்படுத்தப்படுகிறது.[15] இரு வகையான அறிவுமே ஸாக்ஷி கலந்துள்ள அக்க் கருவியின் வ்ருத்திகளாம். அறியப்படும் பொருளை நேரடியாகத் தரும் அறிவு இங்கே புலக்காட்சியோடு சமமாகக் கொள்ளப்படவில்லை; புலக்காட்சித் தொடர்பில்லாத உடனடியான அறிவும் இருக்கக்கூடும் எடுத்துக்காட்டாக நுகர்நிலை அகம் (empirical self) உடனடியாக அறியப்படுகிறது—ஆயின் அது யாதாயினுமொரு புலனுக்குப் பொருளாகத் தரப்படுவதாகக் கூற முடியாது. எனவே 'புலனுக்குத் தரப்படுவது' என்னும் நேரான பொருளையுடைய பிரத்யக்ஷம் என்னும். சொல்லுக்குப் பதிலாக விரிவான பொருளுடைய அபரோக்ஷம் அல்லது 'வழியளவையல்லாத' (nor mediate) என்னும் சொல் வழங்குகிறது. புலன்வழியாக

[14] VP. pp. 79—82.

[15] பொருளின் இருப்பைப்பற்றிய அறியாமையை மட்டுமே வழியளவை நீக்குகிறது (asattvāpādakājñāna); உடனடியான அறிவு அதன் சரியான தன்மையைப் பற்றிய அறியாமையையும் நீக்குகிறது (abhānāpādakājñāna). See SLS. pp. 94 and 147; Pañca - daśī, vi. 16.

வந்தாலும் வராவிட்டாலும் பின்வரும் பொருட்டுக்கள் சரியாக இருப்பின் அறிவு உடனடியாக இருக்கும். முதலாவது, நேராக அறியத் தக்கதாக அறியப்படும் பொருளிருக்கவேண்டும் (yogya). எடுத்துக் காட்டாக, ஒரு மேஜையை இவ்வாறு அறியலாம். ஆயின் அறத்தை அறியமுடியாது. இது உடனடியாக இருப்பதற்குப் பொருட்டு அன்றுயினும் எல்லாப் பொருள்களும் காணக்கூடியவையல்ல என்பதைச் சுட்டுவதாக உளது. இரண்டாவது, அந்த நேரத்தில் பொருள் இருக்கவேண்டும்; இன்றேல் காணக்கூடிய பொருளையும் நேரடியாக அறியமுடியாது. இதனுல் இப்போதில்லாத மேஜையை நினைவுகூர்வது நேரடியன்று. கடைசியாக, அறிபவனுக்கும் அறியப்படு பொருளுக்கும் திட்டமான நெருங்கிய தொடர்பு இருக்கவேண்டும். இந்தத் தொடர்புக்குக் கருவியாக இருப்பது வ்ருத்தி—இவ் வ்ருத்தி, புறப்பொருள்களிடம் (நீர்போலப்) பாய்கிறது[16]—துன்பம் அல்லது மகிழ்ச்சி போன்ற அகப்பொருளாயின் தான் தோன்றுகின்ற இடத்திலேயே இருக்கிறது. இந்தப் பொருட்டின் பொருளைத் தெரிந்துகொள்வதற்கு நேரடியான அறிவில் முதல் சொன்ன வகையையெடுத்துக் கொள்வது வசதியாயிருக்கும். அறிபவனும் அறியப்படு பொருளும் ஒன்றற்கொன்று தொடர்பில்லாமல் வெவ்வேறு இடங்களில் இருப்பன என்பது கருதுகோள்; அவற்றைத் தொடர்புபடுத்தும் வ்ருத்தியை அவற்றிற்கு இந்த நேரத்தில் இடமுற்றொருமை ஏற்படுத்துவதாகச் சொல்லலாம். சரியாக எவ்வாறு இது நிகழ்கிறது என்பது பின்வருமாறு கூறப்படுகிறது: புலக்கருவி அறியப்படு பொருளோடு தொடர்புறும்போது, அந்தஹ்கரணம், விளக்குப்போல, பொருளிடம் சென்று அதனுல் உருவாக்கப் பெறுகிறது அல்லது அந்தப் பொருளின் வடிவத்தை அடைகிறது. அறிவு ஏற்படுவதற்கு முன்னர் பொருள் இருக்க வேண்டுமென்பது இவ்வாறு கட்டாயமாகையால் உளவியலாக இது, காட்சிப் பொருள் கொள்கை இயல்பான்து. பொருளுடன் வ்ருத்தி பொருந்தும்போது காட்சியறிவு ஏற்படுகிறது. வ்ருத்தி அகக்கருவியின் மாறுநிலையாதலால் இவ்விரண்டின் பொருத்தம் உண்மையில் ஜீவனும் பொருளும் பொருந்துவதாகும். இவ்வாறு அவை ஒரே யிடத்தையுடையன வாகின்றன; அல்லது, பொருளின் இருப்பு அறிபவனின் இருப்பிற்கு வேருக இல்லாது போகிறது.[17] இவ்வாறு அவை முற்றொருமைப்படுவதே பொருள் உடனடியாக அறியப்படுவதற்கு மூன்ருவதும் இறுதியுமான பொருட்டாகிறது. இங்கே கருதப்படுகிற வகையில் காட்சி என்பது அறிபவனுக்கும் அறியப்படுவதற்கும் ஏற்படும் உறவின் விளைவாகும். எனவே

[16] குளத்திலிருந்து வாய்க்கால் வழியாக நிலத்தில் பாய்ந்து அந்நிலத்தின் வடிவத்தையடையும் நீர் இங்கே உவமையாகிறது. VP. p. 57.

[17] VP. p. 77.

பொருள் அறியப்படுகிறது என்பதைவிட 'உணர்ச்சிக் குள்ளாகிறது' என்பது பொருத்தமாக உளது[18]. காணக் கூடியது, அந்த நேரத்தில் உண்மையாகவே இருப்பது—என்னும் இவ்விரு பொருட்டுக்களும் அறியப்படுகின்ற பொருள்பற்றிய வரையில் உள்ளனவெனின் மூன்ருவது பொருட்டும் தவருமல் நிறைவேற்றப்படுகிறது. ஏனெனில், முன்னரே விளக்கியபடி தாம் நுகரப்படுவதற்கு வாயிலாக வேண்டப்படும் வ்ருத்தியினின்றும் துன்பம் அல்லது மகிழ்ச்சி போன்ற அகநிலைகள் வேருனவையல்ல. ஆகையால், அந்த நிலைகள் நேரடியாகக் காணக்கூடியவை எனின் (yogya)[19] அவை உள்ள போதெல்லாம் நேரடியாக அவை அறியப்படுகின்றன. இப்பொருட்டுக்களில் ஒன்ரோ அதற்கு மேற்பட்டவையோ இல்லாதபொழுது அறிவு உண்டாகிறதெனில், அது வழியளவையானதாயிருக்கும். பொருளிடம் அந்தஹ்கரணம் செல்வதற்குப் புலக் கருவி யாதாயினுமொன்றுடன் அது தொடர்புகொள்ள வேண்டுமாதலின் வ்ருத்தி அவ்வாறு சென்று தேவைப்படும் தொடர்பை ஏற்படுத்த முடியாததாகவுள்ள இடத்தில்—அறிவு வழியளவையானதாக மட்டுமே இருக்கும். எடுத்துக்காட்டு, சுவருக்கு அப்பாலுள்ள மேஜை. ஆனல் இங்கும், அது அக்வயமாயிருப்பினும் வ்ருத்தி இருப்பதாக ஒப்புக்கொள்ளப்படுகிறது.

அறிவு பற்றிய இத்தகைய கருத்து, பொருள்களை நேரடியாக அறியப்படுவன, அவ்வாறு அறியப்படாதன என்று வகைப்படுத்துவதை உணர்த்தும். அவை புற உலகத்தைச் சேர்ந்தவையாயிருக்கலாம். அல்லாமல் அகக் கருவியின் நிலைகள் அல்லது மாறுநிலைகளாக இருக்கலாம். புறப் பொருள்கள் பார்க்கக்கூடியவையாயும் அந்த நேரத்தில் இருப்பனவாகவும் இருக்கலாம். எனினும் அவை நேரடியாக அறியப்படலாம், அல்லது அறியப்படாமலுமிருக்கலாம். அகநிலைகளோவெனின், இவ்விரு பொருட்டுக்களும் சரியாக இருந்தால் உடனடியாகக் கட்டாயம் அறியப்படுகின்றன. இவ்விரு வகையான பொருள்களுடன் கட்டாயமாக உடனடியாக அறியப்படுவதாக மட்டுமன்றி எப்பொழுதுமே அவ்வாறு அறியப்படுவதாக உள்ள மூன்ருவது வகையையும் சேர்க்கவேண்டும். அது தான் ஜீவன் அல்லது அஹம்-பதார்த்தம் என்று சில வேளைகளில் வழங்கப்பெறும் நுகர்நிலை அகம் (empirical self). அறிவில் அறியப்படுபொருளே பொதுவாகக் கவனிக்கப் பெறுகிறது என்பதில்

[18] 'அத்வைத வேதாந்தத்தின் காட்சிபற்றிய கொள்கை அடிப்படைத் தத்துவ உள்ளுணர்வுச் சிறப்புடையதெனினும் விஞ்ஞான முறையில் நிர்மையற்றதாயுளது' IP. vol. ii. pp. 492—3.

[19] எடுத்துக்காட்டாக, யோக்யத்வம் அல்லது பொருத்தம் என்னும் இப்பொருட்டு இல்லாததால், அறமும் (puṇya), மறமும் (pāpa) அந்தஹ்கரணத்தின் மாறுநிலைகள் என்று கருதப்படுவதால் காணமுடியாதவையாகின்றன; அவை வழியளவையால் அல்லது உரையளவையால் மட்டுமே அறியக்கூடியவை.

ஐயமில்லை. ஆனால் இதனால் தன்னை எப்போதும் தெளிவாகக் காட்டிக் கொள்ளவில்லையெனினும் அறிபவன் வெளிப்படாமலிருக்கிறான் என்பது பொருளன்று. பிராபாகர மீமாம்ஸையைப்போல் இங்கும், அறிவனைத்தும் அறிபவனைக் குறிப்பதாகக் கொள்ளப்படுகிறது. அத்வைதத்தின்படி, ஜீவன் ஒருபோதும் யாதாயினுமொரு ஞானமில்லாமலிருப்பதில்லை யாதலின் அக உணர்வு எல்லா நுகர்விலும் இடைவிடாதுள்ள கூறுகிறது. இந்த அக உணர்வைக் கொண்டுதான் ஒருவன் பிறர் நுகர்வினின்றும் தன்னுடையதை வேறுபடுத்துகிறான். ஸுஷுப்தி (suṣupti), மயக்கம் போன்ற நிலைகளில் மட்டுமே அது இல்லாமலிருக்கிறது.

இதுவரை நாம் நனவுநிலை அறிவைப்பற்றிப் பார்த்தோம். ஆனால் கனவு நிலை நுகர்வும் இருக்கிறது; உறக்க நிலையும் முற்றிலும் நுகர்வில்லாமல் இல்லை. இந்த நிலைகளை இனி நாம் தனித்தனியாகக் கருத வேண்டும். உபநிஷதம் பற்றிய அதிகாரத்தில் முன்னரே கூறியபடி, கனவுகளுக்கும் நனவுகளுக்குமுள்ள முதன்மையான வேறுபாடு நனவில் புலன்கள் ஒத்துழைக்கின்றன; கனவில் அவ்வாறு செய்வதில்லை என்பதாம். மேலும், நனவைப் போலன்றிக் கனவில் பரு உடலோடு தொடர்பில்லை. எனினும், புலன்கள் ஒத்துழைக்கின்றன என்றும் பரு உடலும்—இது நனவு நிலையினதைப்போல் இருக்க வேண்டுவதன்றெனினும்—இங்கே உண்டு என்றும் ஓர் உணர்ச்சி உளது. யானையைப்பற்றிக் கனவு கண்டு நாம் அதன்மீது ஏறிச் செல்வதாக உணர்ச்சியடையலாம். இதன் விளைவு பொருள்கள் அப்போது இருப்பனவாக நுகர்ச்சி அடைவதாகும். இந்தப் புதுமையான தன்மை இந்நிலை பழைய உட்பதிவுகள் திரும்பவும் எழுவதால் உண்டாவது என்னும் விளக்கத்தை நீக்குகிறது. உண்மையில், கனவுகள் மீளவும் எழுப்பப் பெற்ற உட்பதிவுகளுக்கு மேலானவை; அவை புதிய படைப்புக்கள். முன் நுகர்வின் உட்பதிவுகளை மீள எழுப்புதல் அவற்றிற்கு இன்றியமையாதவையாயினும் இது அவற்றின் முழு விளக்கம் ஆகாது. நேரடியாக உள்ள அளவிற்குக் கனவுகளுக்கும் நனவிற்கொத்த இடம் தர வேண்டும்; இதனால் அவற்றைப் பற்றிய அறிவிற்கு வேறாகப் பொருள்கள் அங்கே இருக்கின்றனவென்று கொள்ளப்படுகிறது. நினைவிலோ (memory), பொருள்கள் இறந்த காலத்தவை என்பதைப் பற்றிய குறிப்பு மிகத் தெளிவாக இருப்பதால் அவ்வாறு கொள்ளமுடியாது. நனவு நுகர்வுப் பொருள்களின் தன்மையினின்றும் கனவுநிலைப் பொருள்களின் தன்மை வேறானது என்று சொல்லப்படுகிறது; இதன் விளக்கத்தை அடுத்த பகுதியில் காண்போம்.

கனவுகளில் புலன்களின் உதவியின்றித் தானே இயங்கும் அகக் கருவியும் உறக்க நிலையில் ஒடுங்கி நிற்கிறது. ஜீவனை உருவாக்கும்

இரு பகுதிகளில் ஒன்று, அதாவது அந்தஃகரணம் மாயையாகிய காரணத்துள் மறைந்துவிடுகிறது—அல்லது இதைவிடச் சரியாகச் சொல்லவேண்டுமென்றால், தனிப்பட்ட ஜீவன்களுடைய புற ஒட்டுக்களை உண்டாக்கும் மாயையின் பகுதி அல்லது தன்மையாக உள்ள அவித்யையில் மறைந்துவிடுகிறது[20]. பிறகு நீடித்திருப்பது அவித்யையுடன் கூடிய ஸாக்ஷி. இது நுண் உடலிற்கு (லிங்க-சரீரத்திற்கு)[21] வேறான காரண சரீரம் அல்லது அகத்தின் 'மூலமான புற ஒட்டாகும்' (radical adjunct) எனப்பெறும். இதனால் உறக்கத்தில் அறிபவன் என்பதாக ஒன்றுமில்லை. கனவுகளிலும் நனவிலும் உள்ளவற்றைப்போல உணர்வு நிலைகளுமில்லை. கனவற்ற உறக்கம் இயற்கையாகவும் பெரும்பாலும் அனைவருக்கும் நிகழும் 'நுகர்வாயினும்' ('experience') அது முற்றும் தனித்தன்மை உடையதாகிறது. அந்த நிலையிலிருப்பது ஜீவனன்று—தற்காலிமாக அகக் கருவி யொடுங்கியுள்ள அவித்யையுடன் கூடிய சாக்ஷியாம். இந்த நிலையிலும் தனியாள் தன்மை (individuality) நிலைத்திருக்கிறது என்பதை நாம் நினைவுகூர வேண்டும். ஆனால் இத் தனியாள் தன்மையானது ஸாக்ஷி அவித்யையுடன் கூடுவதால் ஏற்படுவது; அகக் கருவியோடு கூடுவதாலன்று. அவித்யை உறக்கத்தில் ஓரளவே செயல்படுகிறது. அது உள்பொருளின் மெய்த் தன்மையை மறைக்கிறது. ஆயின், கனவுகளிலும் அல்லது நனவிலும் தொடர்பற்றவையாயும், ஒன்றையொன்று விலக்குவனவாயுமுள்ள வ்ருத்திகள் உறக்கத்தில் இல்லையாதலின் அது உள்பொருளைப் 'பெயர்களும்', 'உருவங்களுமாக'ப் பலவகையாகப் பகுப்பதில்லை. ஆளுமை தொடர்ந்திருப்பது, பலவான தன்மையின்றியிருப்பது என்னும் இரண்டையும் உறக்க நுகர்வு குறிக்கிறது என்பது உறங்கியதாகவும் அந்நிலையில் ஒன்றும் அறியவில்லையென்றும் பின்னர் நினைவுகொள்வதில்[22] காட்டப்பெறுகின்றது. இவற்றிற்கு அப்பாலாகவும் மேலாகவும் உறக்கத்தில் இன்பம் இருப்பதாக உணர்ச்சி எழுகிறது. இந்தத் தர்சனத்தின் முதன்மையான முற்கோள் இவ்வின்பம் அகத்தின் தன்மையாக உள்ளதென்பதும், அந்நிலையில் எவ்வகையான கவனச் சிதைவுமின்றியிருப்பதால் அது வெளிப்படுகின்றது என்பதுமாம். கலப்பற்ற இவ்வின்பம் விழித்தபிறகும் நீடித்திருக்கிறது என்பது சற்று நேரம் ஓய்வு நிலை தொடர்ந்து இருப்பதில் காணப்படுகிறது; ஆனால் அன்றாட வாழ்க்கைச் சூழலில் மனிதன் மீண்டும் நழுவும்போது

[20] மாயை, அவித்யை என்னும் சொற்களின் ஆட்சியில் சிறிது வேறுபாடுளது. இவற்றை இங்கே நாம் மாயையின் பிரபஞ்சத் தன்மைக்கும் தனிப்பட்டவர்களை அது 'பற்றுவதற்கும்' முறையே வைத்துக்கொள்கிறோம்.

[21] ஸாங்கிய-யோகத்தில் அகத்திற்கு உள்ளதாகக் கருதப்படும் இருபுற ஒட்டுக்களுக்குப் பதிலாக இங்கே மூன்று உள: (1) காரண ஸரீரம், (2) லிங்க ஸரீரம், (3) ஸ்தூல ஸரீரம்.

[22] ஜீவனும் ஸாக்ஷியும் உண்மையில் வேறல்லவாதலின் ஸாக்ஷி நுகர்ந்ததை ஜீவன் நினைவுகூர்வது இயல்வதாகிறது. See SLS. pp. 155—6.

இது மறைந்துவிடுகிறது—இந்த நம்பிக்கை வொர்ட்ஸ்வொர்த் (Wordsworth) கூறுவதைப் போன்றுள்ளது.[23] 'எல்லா உயிர்களும் பிரம்ம லோகத்தை நாள்தோறும் அடைகிறுர்கள். ஆனுல் ஒருவர் கூட அதனை உணர்வதில்லை'[24] நேரடியானதோ வழியளவையானதோ—ஒருவகையான அறிவுமே அகக் கருவி இன்றி ஏற்படுவதில்லையாதலால் உறக்கத்தின் கூறுகளாகிய இவற்றில் ஒன்றுகூட அந்தச் சமயத்தில் 'அறியப்படுவது' இல்லை என்பதைக் குறிப்பிட வேண்டும். ஆனுல் அந்நிலையில் அவை எய்தப் பெறுகின்றன என்பதைப் பின்னர் அவை நினைவுகொள்வது காட்டுகிறது.

II

அறிவின் உள்ளுறையைப் பற்றிக் கருக்காக இரு கருத்துக்கள் மட்டுமே இருப்பனவாகத் தோன்றுகின்றன—ஒன்று, யோகாசார பௌத்தத்தைப் போல அறிவிற்குப் புறம்பாகப் பொருள் எப்போதும் இருக்கின்றதென்பதை மறுப்பது; மற்ருென்று, அது எப்போதும் இருக்கிறது என்பதை ஏற்பது. அறிவு மெய்யானதாக இருக்கும் போது பொருள் இருக்கிறது என்று வைத்துக்கொண்டு அதனை நேரடியாகவோ மறைமுகமாகவோ பிழையான அறிவில் மறுப்பது தன்முரணனது. பொதுவாக வழங்கும் பொருளில் அறிவனைத்தும் அறிபவனைச் சுட்டுவதுபோல அறியப்படும் பொருளையும் சுட்டுகிறது என்றும், அறிவனைத்தும் இத்தகைய இரட்டை உட்குறிப்பை உடையது என்றும் சங்கரர் கருதுகிறுர். எங்கு அறியப்படும் பொருளில்லையோ அங்கே அறிவும் இருக்கமுடியாது.[25] 'வட்டச் சதுரமும்' ('round square') 'மலடி மகனும்' ('barren woman's son') உண்மையல்ல (asat); எனவே, வெறும் பேச்சளவாக அன்றி அவற்றைப் பற்றிய அறிவு இருக்க முடியாது. ஆனுல், அறிவனைத்துமே பொருளைச் சுட்டுவதாயின் திரிபுக் காட்சி எவ்வாறு நிகழ்கிறது என்னும் கேள்வி எழலாம். இதற்கு விடையளிப்பதற்காக, முன் அதிகாரத்தில் கூறப் பெற்றதும் அத்வைதிகளும் ஏற்பதுமான பிரமாணமான. அர்த்தாபத்தியை விளக்குவதற்காகத் தந்த எடுத்துக்காட்டைக் குறிப்பிடுவது கட்டாயமாகிறது. தேவதத்தன் பகலில் உண்ணுதிருந்தும் வலிவுடனும் உடல் நலத்துடனுமிருந்தால் உயிர்களுக்கு உணவு தேவைப்படுகிறது என்னும் நம்பிக்கையை உடனே நாம் மாற்றிக்கொள்வதோ விட்டு விடுவதோ இல்லை. காணப்பட்ட உண்மையை இந்த நம்பிக்கையோடு இணங்கச் செய்கிறேம். அவ்வாறு செய்யும்போது அவன்

[23] Pañca - daśi, xi. 74—5.

[24] Ch. Up. VIII. iii. 2.

[25] See e.g. com on VS. II. ii. 28.

இரவில் உண்கிருன் என்று வைத்துக் கொள்கிறோம். அதாவது நன்கு தேர்ந்து கொண்டுள்ள கருத்துடன் முரண்படும் மெய்ம்மையை நேரடியாகக் காணும்போது உடனே அந்தக் கருத்தை நாம் மாற்றுவதில்லை; ஆயின், புதிய மெய்ம்மையைத் தக்கதொரு கருது கோளைக் கொண்டு அதனுடன் பொருந்தச் செய்வதற்காக முயல்கிறோம். இங்கே நாம் கருதிய செய்தியில், புறவயமான பகுதியின்றி அறிவு எழுகிற தென்பது கருதக் கூடியதன்றாதலின் திரிபுக் காட்சி என்று கூறப்படுவதிலும் ஒரு பொருள் இருப்பதாக அத்வைதிகள் வைத்துக் கொள்கிறார்கள். திரிபுக் காட்சியைத் திரிபுக் காட்சியல்லாத அறிவினின்றும் வேறுபடுத்துவதற்காக அவற்றினுல் அறியப்படும் பொருள்களின் வகைகளில் வேற்றுமை உண்டு என்பதை முற்கோளாக்கிக் கொள்கிறார்கள். எனவே, திரிபுக் காட்சிக்கும் சாதாரண அறிவுக்கும் உள்ள வேற்றுமை புறத்தே அவற்றிற்குரிய பொருளின் இருப்பாலோ இன்மையாலோ ஏற்படுவதன்று; ஆயின் அவற்றால் சுட்டப்படும் பொருளின் தன்மையிலுள்ள வேற்றுமையால் ஏற்படுவதாகும். அவற்றின் இருப்பு அனைவருடைய நுகர்ச்சியாலும் உறுதி செய்யப்பட்டதன்று. எனவே, திரிபுக் காட்சிப் பொருள்கள் பலரால் காணப்படுபவை அல்லது பொதுவானவையல்ல. இருளில் கயிறு மட்டுமே இருக்கும்போது ஒருவன் பார்க்கும் பாம்பு, அவனுக்குத் தனிப்பட்டது, பிறரால் பார்க்கப்படாமல் இருக்கலாம். எனவே இது 'தனிப்பட்டது' (private); அவனை மட்டும் பற்றியது (personal) எனக் கூறலாம். ஏனையோராலும் காணக்கூடியவையாதலால் உண்மையான பாம்பு போன்ற பொது அறிவின் பொருள்கள் பொது மக்களைப்பற்றியவை (public). இருவகைப் பொருள்களுக்குமுள்ள இரண்டாவது வேற்றுமை, திரிபுக் காட்சிப் பொருள் அதைப் பற்றிய அறிவு உள்ள வரையில் மட்டுமே நிலைத்திருக்கிறது—அதற்கு மேலுமன்று, குறைந்துமன்று,—பொது அறிவுப் பொருள்கள் இதைவிட நீடித்திருப்பவை. அறியப்படுவதற்கு முன்னரே அவை இருக்கின்றன; பொதுவாகக் கூறுமிடத்து,[26] அறிந்த பின்னரும் அவை தொடர்ந்திருக்கின்றன—என்பதை அவற்றைப் பின்னர் அடையாளம் தெரிந்துகொள்வதால் காண்கிறோம்.[27] முன்னர் கூறப்பட்டது நாம் அறிகின்றபோது தோன்றி, அதைப்பற்றிய அறிவு நீங்கியவுடன் இல்லாது போகிறது.

[26] See Gaudapada - kārika, ii. 14. நாம் அறியும்போதே ஒரு பொருள் மறைந்து, இல்லாமல் போகலாம்.

[27] இந்தக் கூறு திரிபுக் காட்சிக்கும் உண்டு என்றும், இந்த அளவிற்குத் திரிபுக் காட்சிப் பொருள்களுக்கும் பொது அறிவுப் பொருள்களுக்கும் உள்ள வேற்றுமை மறைந்துவிடுகிறது என்றும் சொல்லலாம். எடுத்துக் காட்டாக, 'கயிற்றுப்பாம்பை' (rope-serpent) ஒரு முறை பார்த்த பிறகு, தவறு உணரப்படவில்லையெனின் மீண்டும் அவ்வாறே பார்க்கப்படும். இப்படிக்-கூறுவதைத் தவறென நிலைநாட்ட முடியாது. சில அத்வைதிகள் இவ்வாறு கூறியுள்ளனர் (Cf. SLS. pp. 105—6). ஆனல் அது தானே உள்பொருள் என்னும் கொள்கைக்கு (solipsism) செலுத்துமாதலின் பொதுவாக ஏற்கப்பெறும் அத்வைதக் கருத்தன்று.

ஒன்று வியாவஹாரிகம் (vyāvahārika) அல்லது நுகர் நிலையானது எனப்படும்; மற்றொன்று பிராதிபாஸிகம் (prātibhāsika) அல்லது தோற்ற நிலையானது எனப்படும். நனவுநிலைப் பொருள்களின் வேறானவையென்று நாம் முன்னரே குறிப்பிட்ட கனவுநிலைப் பொருள்கள் இரண்டாவது வகையைச் சேர்ந்தவை.

தனிப்பட்டவை என்று நாம் கூறிய பொருள்கள் வெறும் கருத்துக்களோ அல்லது வெறும் அகவயமானவையோ அல்ல என்பதை நாம் கட்டாயமாக நினைவுகொள்ளவேண்டும். அவை அவ்வாறு இருப்பின், அத்வைத அறிவுஅளவை இயல் கொள்கை யோகாசாரக் கொள்கையைப் போன்றே இருக்கும். அறிவுக்கு வேறாகப் பொருள் இல்லையென்றும் இவ்விரண்டிற்குமிடையே வேற்றுமையுண்டு என்னும் பொதுக் கருத்து தவறானதென்றும் யோகாசாரர் கூறுவதை சங்கரர்[28] முற்றிலும் மறுக்கிறார். தனிப்பட்ட ஆளைச் சார்ந்ததாகத் தனிப்பட்ட பொருள் ஒன்று இருப்பதாகக் கருதமுடியாது; இங்கே நாம் பார்க்கவேண்டியது, அப் பொருள் உள இயலானதன்று, ஆயின் உள்ளத்திற்குப் பொருளாயிருப்பது என்பதாகும். இது நாம் இனிப் பார்க்க இருப்பதான பிராதிபாஸிகப் பொருள்களின் தோற்றம், தன்மை பற்றிய விளக்கத்தில் தெளிவாகக் காணப்படும். தற்சமயம், சங்கரர் அன்றாட வாழ்க்கை நுகர்வுப் பொருள்களைப் பொய் அல்லது உண்மையல்ல என்று கருதுகிறார் என்னும் பொது நம்பிக்கை எவ்வளவு தவறானது என்பதை மட்டும் குறிப்பிடுவோம். இவ்வாறு கருதாதது மட்டுமன்று, அவர் திரிபுக் காட்சிப் பொருள்களும் யாதாயினுமொரு வகையான உண்மை யுடையன எனக் கூறுகிறார். அவரது கருத்து, காணப்படுவது என்பது இருப்பது (to be perceived is TO BE); எனவே இது மேலை நாட்டு மெய்யுணர்வுத் துறையில் பார்க்லி (Berkeley) என்பவர் கூறியதை மாற்றியுரைப்பது என்று கூறலாம். இவ் விளக்கத்திற்கு ஒரு பெருஞ்சிறப்புண்டு. திரிபுக்காட்சி தோன்றுகின்றவாறே அதனை விளக்குகிறது. அதில் நாம் நுகர்வது யாதெனில், பாம்பையோ வெள்ளியையோ நாம் பார்க்கிறோம்; அந்த இடத்திலேயே அந்த நேரத்திலேயே பொருளையறிகிறோம் என்பது திரிபுக் காட்சி பற்றிய ஏனைய கொள்கைகளில் விளக்கப்பெறவில்லை, விளக்காது ஒழிக்கப்பெறுகிறது.

அறியப்படு பொருள்களுக்கிடையே உள்ள இவ் வேற்றுமையைக் கொண்டு ஒரு தீர்ப்பில் வெவ்வேறு வகையான பொருள்கள் தொடர்பு கொள்ளும்போது பிழை எழுகிறது என்று விளக்கங்கூறலாம்.[29] 'இது வெள்ளி' என்னும் எடுத்துக்காட்டில், 'இது' என்பது (அதாவது)

[28] VS. II. ii. 28—32.

[29] Cf. VP. p. 153 Satya-mithyā-vastu-tādātmyāvagāhitvena bhramatva-svikārāt.

நுகர்வியலாக உண்மையானது; அதன்மீது ஏற்றப்பெறும் ‘வெள்ளி’ தோற்றத்தின் அளவாக மட்டுமே ‘வெள்ளியாக’ உளது; வேறு வகையாகச் சொன்னால் வேதாந்த சூத்திரத்திற்குத் தாம் எழுதிய புகழ் பெற்ற முன்னுரையில் சங்கரர் பிழை என்பது ‘முறையற்ற மாற்றம்’ (‘illegitimate transference’) அல்லது ‘அத்யாஸம்’ (adhyāsa) என்று கூறுகிறார். நுகர்வியலான துறையும் (வெறும்) தோற்ற இயலாயுள்ள துறையும் இரண்டுமே புறவயமானவை யெனினும்; மேலே கூறிய காரணங்களுக்காக நாம் எதன்மேல் (பிழை) ஏற்றப்படுகிறதோ அதைவிட எது ஏற்றப்பெறுகிறதோ அது குறைந்த உண்மைவாய்ந்ததெனக் கொள்கிறோம். தொடர்புபடுத்தப்பெறும் பொருள்களுக்கிடையே பொருந்தாமை இருப்பதை நாம் உணராதவரையில் அத்தகைய அறிவின் பொய்த்தன்மையை அறிவதில்லை. கிளிஞ்சில் மட்டுமே உள்ள இடத்தில் ஒருவன் வெள்ளியைக் காண்கின்றபோது, அவன் அதைப் பொய்யெனக் கட்டாயமாக அறிவதில்லை. அதற்கு மாறாக, வேறெந்த அறிவையும்போல அதுவும் ஏற்புடையதெனவே உறுதி கொள்கிறான். ஆனால் அந்தப் பொருளருகே சென்று அதனை யெடுத்து வெள்ளியா யிருப்பதற்கேற்ற கனம் இல்லையெனக் கண்டவுடன்தான் கண்டது பிழை என உணர்கிறான். பிழை எனக் காண்பதற்கு உதவிய அறிவின்[80] பொருள் நுகர்வியலானதால் இவ்வகையில் அடக்கப்படுவதில்லை.[81] பிழையின் இரு பகுதிகளுக்குமுள்ள உறவைப் பார்ப்போம்: மாறுபட்ட நிலைகளுக்குரிய பொருள்களை யொன்றாக்க முடியாதாகையால் உறவு முற்றொருமையாகாது. வேற்றுமையாகவும் இருக்கமுடியாது. ஏனெனில் வேற்றுமையாக இருந்தால் அவை ஒரே தீர்ப்பில் ‘இது வெள்ளி’யென எழுவாயாகவும் பயனிலையாகவும் தோன்ற இயலா. உறவை வேற்றுமையில் முற்றொருமையெனவும் (identity-in-difference) கொள்ள முடியாது. ஏனெனில் நாம் அடுத்த பகுதியில் பார்க்கப்போவதைப்போல அக்கருத்து தன்முரணானது. எனவே இவ்வுறவு தனித்தன்மை வாய்ந்ததாகக் கருதப்படுகிறது; இது தாதாத்மியம் (tādātmya)[82] எனப்பெறும். உள் பொருளின் இருவேறு நிலைகளுக்குள் ஏற்படுவதால் இவ்வுறவு மெய்யானதன்று. கனவில் அருந்திய நீர் உண்மையான நீர் வேட்கையைத் தணிவிக்காது. அதே சமயத்தில் உறவு நுகரப்

[80] Paratah eva aprāmāṇyam: VP. p. 338.

[81] துன்பம், மகிழ்ச்சி, ஆகியவற்றுடன் அந்தஃகரணத்தின் பிற மாறு நிலைகளும் ‘தனிப்பட்டவை’யாயினும் (‘private’) இவ்வாறு அடக்கப்படுவதில்லையாதலின் பிராதிபாஸிகமல்ல என்பதை இங்கே குறிப்பிடவேண்டும். இந்தக் கூற்று அந்தஃகரணத்திற்கும் பொருந்தும்.

[82] இதன் நேர் பொருள் ‘முற்றொருமை’ என்பதாகும்; இது நியாய-வைசேஷிகத்தில் ஒரு சொல் தன்னுடனேயே கொண்டுள்ள வேற்றுவகையான முற்றொருமை என்னும் பொருளில் வழங்குகிறது. குமாரிலர் போன்ற சிலரால் ‘வேற்றுமையில் முற்றொருமை’ என்னும் பொருளிலும் இது வழங்கப்பெறுகிறது; இங்கே அவ்விரு பொருளிலுமன்று.

படுவதால் அது பொய்யுமாகாது. ஆகையால் அது உறவுபடுத்தும் இரு பொருள்களில் தாழ்ந்ததைப் போலத் தோற்ற அளவானது, நுகர்வியலானதன்று. உறவுபடுத்தப்பெறும் பொருள்களுள் உயர்ந்ததை மறுப்பது கட்டாயமாகத் தாழ்ந்ததை மறுப்பதாகக் கூடியதான உறவு என மேலும் சொல்லலாம். ஆனால் இதனை மாற்றிச் சொல்லமுடியாது. கிளிஞ்சிலை மறுப்பது வெள்ளியை மறுப்பதாகாது; ஆனால் கிளிஞ்சில் உண்டென்பதுடன் வெள்ளி இல்லையென்பது முற்றிலும் கருதக்கூடியதே.[83] இதுதான் தோற்றத்தை உண்டாக்குவது. எனவே கிளிஞ்சிலை அடிநிலையாகவும் (ground)[84] வெள்ளியை அதன் தோற்றமாகவும் (appearance) சொல்கிறோம்.

அத்யாஸம் (adhyāsa) பற்றிய கருத்தை மேலும் தெளிவு படுத்துவது கட்டாயமாகிறது. எங்கெல்லாம் அத்யாஸம் உண்டோ அங்கே உள்பொருளின் இரு நிலைகளைப்பற்றிய குழப்பம் உண்டு என்பதிலிருந்து அது அறியாமையை முன்னிட்டதென்பதைப் பெறுகிறோம். நாம் கிளிஞ்சிலை அறியாதிருப்பதால் அதனிடத்தில் வெள்ளியைக் காண்கிறோம். இந்தத் தவற்றினை விளக்குவதற்கு வெள்ளியைப் பற்றிய முன்னுகர்வு, பார்வைக்குறை போன்ற வேறு காரணங்களுமுண்டு; ஆனால் நாம் கொண்டுள்ள நோக்கத்திற்கு அவையனைத்திலும் முதன்மையான அறியாமை அல்லது அவித்யை என்பதைக் கவனித்தல் போதுமானது. அவித்யை என்பது அஞ்ஞானம் என்பதைக் குறிக்கும் வேறொரு சொல்தான். இது ஞானத்தைப்போல, தன்னை உடைய யாராவது ஒருவர் (āśraya), தான் சுட்டும் யாதாயினுமொரு பொருள் (viṣaya) ஆகியவற்றை உணர்த்தும். அறிகின்ற ஒருவனையும் அறியப்படு பொருளையும் குறிப்பிடாத வரையில் 'அறிவு' பற்றிய கருத்து நிறைவுறாது. இதைப் போலவே, அவித்யை என்பதிலும் அது குடிகொண்டிருக்கிற ஒருவனும் அதில் தவறாக அறியப்படுவதான ஒரு பொருளும் இருக்க வேண்டும். இங்கே கிளிஞ்சிலை வெள்ளியெனத் தவறாகக் காண்பவன் அதன் ஆஸ்ரயம்; கிளிஞ்சில் அதன் விஷயம். இவ்வாறு வரையறையாகும் அவித்யை[85] வெள்ளியின்[86] காரணமெனப்படும். அது

[83] இந்தக் காரணத்திற்காகக் கிளிஞ்சிலைக் குறித்து வெள்ளி அநந்யம் எனப்படுகிறது. சங்கரர் இதனைத் 'தனித்திராத' என விளக்குகிறார். Ananyatvam vyatirekeṇa abhāvaḥ. See com. on VS. II. i. 14.

[84] அதாவது உடன் அடுத்துள்ள அடிநிலை (proximate ground). முடிநிலையான இடம் எப்போதுமே ஆத்மா அல்லது சைதன்யம்.

[85] ஜீவனின் மூலப்புற ஒட்டு என்று முன்னர் கூறியதுடன் இந்த அவித்யையை யொன்றாகக் கருதக்கூடாது. அது ஜீவனை உண்டாக்குகிறது. இது அதில் தோன்றி மறையும் தன்மையுடையது. ஒன்று மோக்ஷம் அடையும்வரையில் தொடர்ந்து இருப்பது. மற்றொன்று தான் ஏற்படுத்திய பிழையுடனே மறைந்து விடுவது.

[86] திரிபுக் காட்சிக்கு அவித்யை நேரடியான காரணம். ஆனால், அறிவனைத் திற்கும் பொருள் உண்டு என்பது முற்கோள். அந்தப் பொருள்—அதாவது 'வெள்ளி' இங்கே வேறுமூலத்திலிருந்து பெறமுடியாதாகையால் அந்த அவித்யையிலிருந்தே வருவதாகக் கூறப்படுகிறது. See VP. p. 137.

இருவகையாக இயங்கும். அது கிளிஞ்சிலின் மெய்ம்மையை மறைத்து அதனிடத்தில் வெள்ளியைக் காட்டுகிறது. கிளிஞ்சில் மட்டுமே உள்ள இடத்தில் வெள்ளியைப் பார்ப்பதற்குக் கட்டாயமான பொருட்டு கிளிஞ்சிலை மறைத்தலாகும். ஒடுக்கம் மாற்றத்திற்கு முன் நிகழ்கிறது. இவ்விரு தன்மைகளும் முறையே, 'ஆவரணம்' அல்லது மறைத்தல் எனவும் 'விக்ஷேபம்' அல்லது வெளிப்படுத்தல் எனவும் கூறப்பெறும். அவித்யை கிளிஞ்சிலை முழுவதும் மறைத்து விடுவதில்லையாதலின், அது அறியாதிருப்பதன்று—சிந்தனையில் வெறும் இடை வெளியன்று—ஆயின் பிழைபட அறிதலாகும். எனவே, அது இருப்புடைய தெனப்படுகிறது (bhāva-rūpa). அது வித்யைக்கு (vidyā) வேறானது (contrary), முரணானது (contradictory) அன்று; விளைகின்ற பிழை மறைவதற்குப் பொருட்டு. அவித்யை மறைவதாகும். இது பிழையாகக் கண்டவனிடத்திலேயே பிழையாகக் காணப்பட்ட பொருளைப்பற்றியே வித்யை எழுவதாகும். தனிப்பட்ட ஒருவனையும் குறிப்பாக ஒரு பொருளையும் பற்றியதாக இவ்வவித்யை இருப்பதே வெள்ளியின் தனித்தன்மையை விளக்கு கிறது. இந்த வெள்ளிக்கே அவித்யை மூலமாக இருக்கிறது. குறிப்பாக ஒரு புறப்பொருளைத் தனக்கு அடிப்படையாக உடைத் தாகலின் அது தோற்றுவிக்கும் வெள்ளி வெளியில்—இடத்தால் வரையறை செய்யப்பட்டதாக—அங்கே தோன்றுகிறது—அது வெறும் கருத்தன்று; அது தனிப்பட்ட ஒருவனை ஆஸ்ரயமாக உடைத் தாகலின், அது ஏற்படுத்தும் திரிபுக் காட்சி அவனுக்கே உரிய தாகிறது. இத் தனித் தன்மைதான் தனிப் பொருள்களை (private objects) நுகர் பொருள்களினின்றும் வேறுபடுத்துகிறது. நுகர் பொருள்கள் நேரே மாயையினின்றும் எழுகின்றவை. அனைவர்க்கும் 'பொதுவானவை' ('public'); பிறராலும் சரிபார்க்கக்கூடியவை. இப்போது நாம் கருதும் பொருள்கள் ஓர் ஒழுங்கைச் சேர்ந்தவை யெனினும், அவை மற்றையதினின்றும் முற்றிலும் வேறுபடுத்தப் படவில்லை. ஏனெனில் தனிப்பட்ட பொருள்களைத் தோற்றுவிக்கும் அவித்யையும் இயற்கை ஒழுங்குக்கு (order of nature) மூலமாயுள்ள அதே மாயையைத்தான்[87] சார்ந்துள்ளது. எனவே, இது தூலா வித்யை (tūlāvidyā) அல்லது சார்பு (auxiliary) அவித்யை[88] எனப் பெறும். இவ்வாறு மூலம் ஒன்றாகவே இருப்பதால்தான் மோக்ஷத்தில் மாயை வெல்லப்படும்போது புறவயமான இருதுறைப் பொருளுமே மறைந்துவிடுகின்றன. இன்றேல், பொது ஒழுங்கான இயற்கை அப்போது இல்லாதுபோயினும் மற்றது நிலைத்திருக்கக்கூடும்.

அத்யாஸத்தில் முதன்மையான ஒன்றாகிய அகம் அல்லது அஹம்-பதார்த்தத்தைச் சிறப்பு வகையில் நாம் இப்போது பார்க்க

[87] SLS. 140.

[88] VP. P. 168. மாயை அப்பொழுது மூலாவித்யை எனப்பெறும்.

வேண்டும். நியாய—வைசேஷிகம், மீமாம்ஸை போன்ற தர்சனங்கள் அதை ஒரு தனியான, முடிநிலையான உருப்படியாகக் கருதுகின்றன. உண்மையில் அக் கொள்கைகளில் அது அகத்திற்கு (ஆத்மாவிற்கு) மறு பெயராக உளது. ஆனல் அத்வைதிகள் அகத்தின் ஒருமையை அக் கொள்கைகள் கூறும் பொருளில் மறுத்து அதனை, ஸாக்ஷியும் அகக் கருவியும் சேர்ந்த ஒரு கூட்டாகக் கொள்கின்றனர் என்பது நமக்குத் தெரியும். இதற்காக அவர்கள் தரும் காரணங்கள் முதன்மையாக இரண்டு. ஒரே அகத்தில் அறிபவன், அறியப்படும்பொருள் என இருவேறு கூறுகளைக் காட்டுவதால் தனது கலப்புத் தன்மையைச் சுட்டுகின்ற அக உணர்வு ஒரு காரணம். இரண்டாவது காரணம், உறக்க நுகர்வின் தனித்தன்மை. அகம் (ego) அல்லது ஜீவன் தனிப்பட்டதாகவும் எப்போதும் இருப்பதாயும் இருந்தால், நுகர்வு அனைத்துமே அதனைக் குறிப்பதாகும். இங்கே விளக்கப்படும் வகையில் உறக்கம் அத்தகைய குறிப்பில்லாமலிருப்பதால், நிலைமை அவ்வாறில்லை. எனவே, அதனை இருபகுதிகளைக் கொண்டதாயும் அவற்றுள் ஒன்ருகிய ஸாக்ஷிமட்டுமே மூன்று நிலைகளிலும் நிலைத் திருப்பதாகவும் விளக்குவது கட்டாயமாகிறது. அகக் கருவியாகிய மற்றப் பகுதி நனவு, கனவு நிலைகளுக்குமட்டுமே பொதுவானது. அந்நிலைகளின் சிறப்புக் கூறுகளெல்லாம் அதனுல் ஏற்படுவதாகக் கொள்ளவேண்டும். ' அன்பு, விருப்பம், மகிழ்ச்சி, துன்பம் முதலியவை அகக்கருவி தொழிற்படும்போது நுகரப்படுகின்றன; உறக்கத்திலன்று. எனவே அவை அகக்கருவியைப் பற்றிய வையாகும்.[89] அகம் பகுக்கக் கூடியதன்று என்று கொள்ளும் நியாய-வைசேஷிகமும் மீமாம்ஸையும் அது உடல், புலன்கள் முதலியவற்றி னின்றும் வேருனது என்று சொல்லுகின்றன. ஆனல் தனிப்பட்ட இவ்வுருப்படிகள் பொதுவாக முற்ருெருமையாக்கப்படுவது, ' நான் பருத்தவன் ', ' நான் குருடன் ' என்பன போன்றவற்றுள் உய்த் துணரப்படும். உடலுக்கும் கட்புலனுக்கும் முறையே பண்புகளாக உள்ள இவை அகத்தைப் பற்றிப் பேசப் பெறுகின்றன. இந்தத் தர்சனங்கள் முற்ருெருமை ஏறத்தாழத் தெரிந்தபடியே செய்யப்படு கின்றது என்று விளக்குகின்றன—எடுத்துக்காட்டாக நாம் ஒருவனை இராட்சசன் (giant) என்று சொல்லும்போது இது இரண்டாம் நிலைப்பொருளில் அல்லது பேச்சுக்கலை இயலான (rhetorical) பொருளில் (gauṇa) மட்டுமே கொள்ளப்பெறுகிறது. தங்கள் முடிபுக்கு ஆதரவாக இந்த வேற்றுமை தெளிவாக நுகர்வில் காணப்படும் ' என் உடல் ' முதலிய வழக்கமான சொல்லாட்சி

[89] Rāgecchā - sukha - duḥkhādi buddhau satyām pravartate: Suṣuptau nāsti tannāśāt tasmāt buddhestu nātmanaḥ. இவையனைத்தும் ஸாக்ஷியால் விளக்குவிக்கப்பெற்ற வ்ருத்திகள். அவற்றின் வ்ருத்தித்தன்மை மட்டுமே அந்தஃ கரணத்திற்குரியது. ஸாங்கிய—யோகத்தை இது ஒத்திருப்பது இங்கே தெளிவாகத் தெரிகிறது.

Dat............ MADRAS 600 002

களையும் காட்டுகின்றன. அத்வைதிகள் இந்த விளக்கத்தை ஏற்ப தில்லை. கௌணம் அல்லது இரண்டாம் நிலை சொல்லாட்சியின் தன்மையாகிய அந்த நேரத்தில் முற்றொருமைப்படுத்தப்படும் பொருள்களின் வேற்றுமைபற்றிய உணர்வு இங்கே இல்லை என்று அவர்கள் கூறுகிறார்கள் இந்த முற்றொருமை, தெரியாமல் உடல், புலன்கள் போன்றவற்றை ஸாக்ஷியுடன் குழப்பிவிடுவதால் ஏற்படுவ தாக அத்வைதிகள் சொல்கிறார்கள். எனவே. கருதப்படும் பொருள்களின் உண்மையான தன்மையை அறியாததால் இது பிழை அல்லது அத்யாஸமாகும் என்பது அவர்கள் கருத்து. 'என் உடல்' என்பது போல இரண்டையும் சில வேளைகளில் பிரிக்கிறோம் என்பது அத்வைதிகளுக்கு உடன்பாடு. ஆனால் இவ்வுண்மை நொடிப்பொழுது புலனாகி விரைவில் மீண்டும் மறைக்கப்படுகிறது என்று அவர்கள் விளக்கம் கூறுகிறார்கள். இது அந்தஹ்கரணத் திற்கும் பொருந்துவதாகிறது. எடுத்துக்காட்டாக, ஒருவன் நோயுற்று, 'நான் துன்பப்படுகிறேன்' என்று சொல்லும்போது, முன் பார்த்த காரணத்தின்படி அந்தஹ்கரணத்திற்கு உரியதை அவன் உண்மையான ஆத்மாவிற்கு முறை தவறி மாற்றிவிடு கிறான்.[40] அகம் (ego) கூட்டுப் பொருளாகவும் அத்யாஸத்திற்கோர் எடுத்துக்காட்டாகவுமிருப்பின், அதனை உண்டாக்கும் உருப்படிகள் உள்பொருளின் (being) வெவ்வேறான நிலைகளுக்குரியவையாயிருக்க வேண்டும்; தொடர்புற்ற இரண்டனுள், ஒன்றான அகக்கருவி மாயையின் விளைவாதலின் நுகர்நிலை உண்மையுடையது; எனவே அவித்யையை மூலமாக உடைய தோற்றங்களைவிட உயர்ந்தது. உயர்ந்த உண்மை என்பது ஸாக்ஷி—அல்லது சரியாகக்[41] கூறு மிடத்து, பிரம்மமே ஆகிய ஸாக்ஷிஸ்வரூபம். அது மெய்யான உள் பொருள் அல்லது பாரமார்த்திக (pāramārthika) உள்பொருள் எனப்படும்.[42]

பிழை என்பது தொடர்புறுத்தப் பெறும் பொருள்கள் உள் பொருளின் வெவ்வேறு நிலைகளுக்குரியவை என்பதைக் குறிக்கு

[40] நியாய-வைசேஷிகமும் மீமாம்ஸையும்கூட அத்வைதத்தில் கூறப்படும் அந்தஹ்கரணத்தை யொத்த மனம் அகத்தினின்றும் வேறானது என்பதை ஏற் கின்றன; ஆனால் அவை துன்பம் முதலியவற்றை ஆத்மாவின் நேரடியான கூறு களாகக் கருதுகின்றன. எனவே இந்தத் தர்ஸனங்களின்படி, 'நான் துன்பப்படு கிறேன்' என்பதில் பொதுவாக நுகர்விலுள்ளதற்குப் புறம்பாக விளக்கம் தருவ தற்கு ஒன்றுமில்லை.

[41] முன்னரே கூறியபடி ஸாக்ஷிபற்றிய கருத்து அந்தஹ்கரணத்திற்குத் தொடர் புடையதாதலின் முடிநிலையாகக் கருதமுடியாதது. ஸாக்ஷிஸ்வரூபம் என்பது ஸாக்ஷி யின் பிழிவு (essence) எனப் பொருள்படும்.

[42] சிலர் ஒருவகையான உள்பொருளை மட்டுமே ஏற்கின்றனர். See VP. pp. 221—3. சிலர் வியாவஹாரிக உண்மையையும் ப்ராதிபாஸிக உண்மையையும் வேறுக்குவதில்லை. இவர்கள் கருத்துப்படி ஒன்றில் மெய்யாக உள்ளது மற்றதில் அடங்கிவிடுவதால் கனவு நிலை உண்மையைவிட நனவு நிலை உண்மை உயர்ந்ததன்று. See Note 2 on p. 195.

மாயின், மெய்ம்மை என்பது ஒரே நிலைக்குரிய பொருள்களைத் தொடர்புறுத்துவது என்பது பெறப்படும். ஆனால், அடுத்துக் கூறப்போகும் காரணங்களுக்காக, இந்த வரையறையை நுகர்நிலைப் பொருள்களைப் பற்றிய துறைக்கு மட்டுமே பொருந்துவதாகக் கொள்வோம்—அந்தத் துறையுடன் தொடர்புபடுத்திப் பார்க்கும் போது மறுக்கப்படும் தோற்றங்களுக்கு அன்று. ‘இது ஒரு யானை’ என்பது போன்ற கனவுத் தீர்ப்பில், எழுவாயும் பயனிலையுமாகிய இரண்டுமே பிராதிபாஸிக வகையான உண்மைகளாயினும், விழித்தெழுந்தவுடன்[43] இவ்விரண்டுமே நீக்கப் பெறுவதால் அத் தீர்ப்பு மெய்ம்மையுடையதன்று. பின் நுகர்வினால் அடக்கப் பெறாத (abādhita) பொருளையுடைய அறிவைத் தருவதைப் பிரமாணம் என நாம் வரையறை செய்கிறோம்.[44] கிளிஞ்சில் மட்டும் உள்ள இடத்தில் நாம் பார்த்த வெள்ளி, ஆராய்ந்து பார்க்கும்போது மறைந்து விடுகிறது. ஆனால் கிளிஞ்சில் இவ்வாறே மறைந்துவிடுவதில்லை. ஆகையால் வெள்ளி பற்றிய அறிவு பிரமா(bhrama)எனவும் கிளிஞ்சில் பற்றிய அறிவு பிரமா (pramā) எனவும் வழங்கும். மேலும் உயர்ந்த நோக்கில் பார்க்கும்போது பின்னதும் மருட்சியாகலாம் என்பது உண்மைதான்; ஆனால் நுகர்வியலான பொருள்களைத் தோற்றங்களினின்றும் நாம் மாறுபடுத்திப் பேசும்போது இக் கருத்திற்கு இடமில்லை. கிளிஞ்சிலைப்பற்றிய அறிவு பிரமையென்று நாம் சொல்வது, வெள்ளியைப்பற்றிய அறிவைப்போலன்றி அது உலகியல் வாழ்க்கை முழுவதிலும்[45] சரியென்பதை நிலைநிறுத்துகிறது என்னும் பொருளில்தான் — இறுதியான உண்மையுடையதென்னும் பொருளிலன்று. மெய்ம்மையில் புதுமை (anadhigatatva) கட்டாயமானதொரு பகுதியாயிருக்கவேண்டுமா என்பதைப்பற்றி (பக்கம் 155) அத்வைதிகள் அக்கறை காட்டுவதில்லை. ஆனால் பாட்டர்களின் (Bhāṭṭas) கருத்து அவர்களுக்குப் பிடித்ததாயிருப்பதால் புதுமையை ஏற்புடைமைக்குத் தேவையான பொருட்டுக்களில் ஒன்றாகச் செய்வது அவர்களுக்கு உகந்ததாயிருக்கும். வெளிப்பாட்டைப்பற்றிய மரபுவழிக் கருத்திற்கேற்ப (பக்கம் 4), இந்தப் பொருட்டு ஸ்ருதிக்குக் கட்டாயமானது.[46]

மீமாம்ஸையில் குமாரிலபட்டர் வகையினர் ஏற்கும் ஆறு பிரமாணங்களையும் அத்வைதிகள் ஏற்பதுடன் விவரங்களிலும் உடன்

[43] கிளிஞ்சில் - வெள்ளியிலும் இறுதியில் ஆத்மாவே இருப்பதுபோல அத்யாஸத்திற்கு இருப்பிடம் இங்கே ஆத்மா அல்லது சைதன்யம் (caitanya) எனக் கொள்ளப்பெறுகிறது. ஒரே வேற்றுமை யாதெனில் கிளிஞ்சிலாகிய நுகர்வுப் பொருளில் திரிபுக் காட்சி வழியளவையாகப் பெறப்படுகிறது; மற்றையதில் அது நேரடியாக உளது.

[44] VP, pp. 19 ff.

[45] VP. pp. 36—8.

[46] VP. pp. 298.

படுகின்றனர்.[47] இருவருக்குமுள்ள வேறுபாடுகளில் உரையளவையைப்பற்றியவையான பின்வரும் இரண்டை மட்டும் குறிப்பிடுதல் சாலும் :—

(i) வேதம் யாராலாவது எக் காலத்திலாவது இயற்றப்பட்டது என்னும் கருத்தை மீமாம்ஸை ஏற்பதில்லை (பக்கம் 153) ; நியாய-வைசேஷிகம் அது ஈஸ்வரனால் இயற்றப்பட்டதெனக் கூறுகிறது (பக்கம் 91). பிற வேதாந்திகளைப்போல சங்கரர் கருத்தும் இவ்விரண்டிற்கும் இடைப்பட்டது. மீமாம்ஸையைப்போல ஆனால் நியாய-வைசேஷிகத்தைப் போலன்றி அவர் வேதம் அபௌருஷேயம் (apauruṣeya) என்கிறார் ; ஆனால் அவர் இச் சொல்லிற்கு வேறு வகையாகப் பொருள் கொள்வதால் வேதம் இயற்றியோனில்லாமல் என்றுமுளது என்பதன்று; அது கல்பந்தோறும் உண்டாக்கப்படுகிறது அல்லது மேலும் பொருத்தமாகச் சொல்லவேண்டுமானால் மீண்டும் உயிர்ப்பிக்கப் பெறுகிறது ; இதனைச் செய்பவர் அதன் உள்ளுரையையோ சொற்களின் வரிசையையோ மாற்றமுடியாது. ரகுவம்சம் (Raghu—vaṁśa) போன்ற நூல்களை ஆக்கியோர் தாம் விரும்பியவாறே அவற்றை இயற்றுகின்றனர். இங்கோ வெனின், அதை ஒவ்வொரு கல்பத்திலும் முதலில் உண்டாக்குபவரான கடவுள் மீண்டும் அதனைப் புதுப்பிக்கும்போது சரியாக முன் கல்பங்களில் இருந்தவாறே அதனை மீள உரைக்கிறார். அதாவது, இந்தக் கருத்துப்படியும் வேதம் தானாகவே உள்ளதொன்று ; ஒரே வேற்றுமை யாதெனின் எப்போதும் இருப்பது ஒரே வேதமன்று—ஆயின் தொடக்கமற்ற காலமாக இருந்துவரும் ஓர் என்றுமுள பதிப்பினுடைய புதிய புதிய படிகளின் தொடர் எனத் தக்கதாகும். கடவுளுக்கு இந்தக் கொள்கையில் ஓர் இடம் இருக்கின்றதென்பதைத் தவிர அடிப்படையில் இது மீமாம்ஸைக் கருத்திற்கு வேறானதன்று.

(ii) குமாரிலரைப் பின்பற்றி, சங்கரர் வேதத்திற்குப் புறம்பாகவும் சப்தத்தையொரு பிரமாணமாகக் கொள்கிறார் ; ஆனால் வேதத்திற்குள் அதன் தனிப்பட்ட அளவை இயலான ஏற்புடைமையை அவர் கட்டளை உரைகளுக்கு (injunctive statements) மட்டுப்படுத்தவில்லை (பக்கம் 160). அதிலுள்ள சாற்றுரைகளும் (assertive prepositions) இவற்றையொத்த ஏற்புடைமை பெற்றிருக்கலாம். எனவே, உரையளவை என்னும் வகையில், பிரம்மம் அல்லது யாவற்றிலும் உயர்ந்த உண்மை போன்ற மெய்ம்மைகளைப் (bhūta-vastce) பற்றி நேரடியாக ஆராய்வதை விலக்கத்தக்கதாக வேதத்தின் தன்மையில் யாதொன்றுமில்லை. இதனால் உபநிஷதங்களில் வருகிற தத் த்வம் அஸி என்பதுபோன்ற உரைகள் இங்கே தனிப்பட்ட அளவை இயலான மதிப்பைப் பெறுகின்றன. மீமாம்ஸையில் யாதாயினுமொரு வழியில் சடங்கு-

[47] Compare the saying: Vyavahāre Bhāṭṭa - nayaḥ.

பற்றிய கட்டளைகளுக்கு அவற்றைக் கீழ்ப்படுத்துவதுபோன்ற தேவை இங்கில்லை.

(iii) மீமாம்ஸை நினைப்பது போலன்றி மறைகள் வெளிப்படுத்தும் உண்மை இங்கே உள்பொருளின் அடிப்படையான ஒருமையாகும் (the fundamental unity of Being). அத்வைதத்தில் இவ்வொருமை எவ்வாறு உணரப்படுகின்றது என்பதைப் பிறகு பார்ப்போம். இப்போது, பன்மையின் மெய்ம்மையை வலியுறுத்துவதாகவும், அதனால் அனைத்தும் ஒன்றே என்னும் வெளிப்பாட்டின் அறிவுரையுடன் முரண்படுவதாகவும் உள்ள காட்சிக்குப் பிரமாணங்களில் எந்த இடம் தரப்பட்டுள்ளது என்பதைக் கருதுவோம். பிற பிரமாணங்களைப்போல காட்சிக்கு உள்ள முதன்மையான பயன், நுகர்வியலான (empirical) நோக்கங்களுக்கு உதவியாயிருப்பது என்பது சங்கரர் கருத்து. அது அடிப்படைத் தத்துவ இயலான[48] ஏற்புடைமைக்குச் சான்றாயிராததால் பொதுவாக நாம் உண்மையெனக் கொள்வது அவ்வாறு இல்லாமலிருக்கலாம். 'விழித்தெழாத வரையில் கனவுகள் மெய்யாக இருப்பதைப்போல பிரம்மத்தோடு நம் முற்றொருமையை உணராதவரை மட்டுமே பொது அறிவு மெய்யாக உளது' என்று அவர் கூறுகிறார்.[49] வேறுவகையாகச் சொன்னால், உலகம் கடந்தநிலை இயலான கருத்துத் தன்மை (transcendental ideality) உடையதாயிருக்கிறதென்பது அதன் நுகர்வியலான உண்மையை விலக்கவில்லை.[50] இத்தகைய நோக்கு, மீமாம்ஸகர்களைப்போல (பக்கம் 160) அத்வைதிகள் ஏற்கும் உள்ளார்ந்த ஏற்புடைமைக் கருத்தைப் (svataḥprāmāṇya) பெரிதும் மிதப்படுத்துவதாக உளது. அறிவின் இயல்பே மெய்ம்மை வாய்ந்ததாகையால் அது மெய்ம்மையுடையது என்பதற்கு விளக்கம் தேவையில்லை என்று அத்வைதிகளும் கருதுகிறார்கள். எனினும், இப்போது கூறிய காரணத்திற்காக, இந்த அக ஏற்புடைமை மீமாம்ஸையைப்போலச் சார்பற்றதாக அன்றி இங்கே சார்புடையதாகக் கருதப்படவேண்டும். பொதுவாகக் கூறுமிடத்து, வேதத்தின் ஏற்புடைமையும் இத்தகையதே. குறிப்பிட்ட ஒரு வேள்வியைச் செய்வதால் ஸ்வர்க்கத்தை அடையலாம் என்று அது கற்பிப்பது, மெய்தான்; ஆயின் இதனால் ஸ்வர்க்கமோ அதனுடன் தொடர்புடைய வேறு ஏதோ முடிநிலையான உண்மையுடைய தென்பதற்கு வேதம் சான்று கூறவில்லை. உண்மையாதெனின், அத்வைதம் ஏற்கும் மேலான அல்லது முழு முதல் நோக்கிலிருந்து பார்க்கும்போது வேதம் உள்ளிட்ட எல்லாப் பிரமாணங்களுமே தம் சார்புற்ற ஏற்புடைமையை இழந்துவிடு

[48] Cf. Naiṣkarmya - siddhi, ii. 5; iii. 44 and 83—6.

[49] VS. II. i. 14.

[50] See Deussen: System of the Vedānta, p. 55. Cf. stanzas cited by Saṁkara at the end of his com. on VS. I. i. 4.

கின்றன. உள்பொருள்களனைத்தின் ஒருமையைக் கற்பிக்கும் உபநிஷதக் கூற்றுக்கள் மட்டுமே இதற்கு விலக்கு. இவை தருகின்ற அறிவு ஒருபோதும் தவறெனக் காட்டப்படாததால் இக் கூற்றுக்கள் அதன் முழுப்பொருளில் பிரமாணமாகின்றன. ஆனால், பிரம்மத்தைத் தவிர வேறொன்றும் எஞ்சி நிற்காத மோக்ஷத்தில் இந்தப் பிரமாணமும் மறையவேண்டுமாதலால் இது இப் பிரமாணத்திற்கும் முடிநிலையான உண்மையைத் தராது. தவறான வழி சரியான முடிவிற்குச் செலுத்தக்கூடும் என்பதை இது உணர்த்துகிறது—இது நிலைநிறுத்த முடியாததாகத் தோன்றலாம். ஆனால், இவ்வாறு ஆகின்ற பல நிகழ்ச்சிகள் வாழ்க்கையில் உள. கண்ணாடியில் நிழலிடும் ஒருவனுடைய உருவம் உண்மையன்று. ஆனால் இதனால் அவனுடைய தோற்றத்தைப் பற்றிப் பல செய்திகள் தெரிந்துகொள்வதற்கு அது துணையாயிருக்கத் தவறவில்லை. கனவில் சிங்கம் முழங்குவது உண்மையன்று. ஆனால் அது கனவு காண்பவனை வாழ்க்கைக்கு விழித்தெழச் செய்யலாம். எனினும் இவ்வாறு பிழையும் பயனுடையது என்று கொள்வதால் இங்கே ஒன்றும் முழுவதும் பொய்யன்று என்பதையும் தவறான வழியிலும் உண்மையின் உட்கரு இல்லாமலில்லை யென்பதையும் நினைவுகொள்வது கட்டாயமாகிறது.[51]

இதுவரை வ்ருத்தி ஞானம் அல்லது நமக்குப் பொதுவாகத் தெரிந்த அறிவு என்பதைப்பற்றிப் பார்த்தோம். ஆனால், அத்வைதிகளின் பகுத்தாய்வுப்படி நுகர்வியலான அறிவு என்பது பௌதிகப் பகுதியும் உளவியல் பகுதியும் சேர்ந்ததொரு கூட்டு—இவ் விரண்டுள் ஒன்றாயினும் தனிப்பட்ட வகையில், நமக்குத் தெரிந்ததான நுகர்வை விளக்கப் போதியதன்று. இப் பகுத்தாய்வின் உளவியலான உட்பொருளை இப்போது சுட்டிக் காட்டுவோம். தூங்கா விளக்கைப்போல உளவியல் பகுதியான ஸாக்ஷி எப்போதும் இருக்கிறது. ஆழ்ந்த உறக்கத்திலும் நீங்காமல் அது நுகர்வில் நிலைத்து, மாறுதலின்றி இருக்கிற பகுதியாகும். தான் அந்தச் சமயத்தில் தொடர்பு கொண்டுள்ளதுபோலத் தோன்றும் அக் கருவியினை இலக்கணமாகக் கொண்டுளதால் அது தனிப்பட்டதாகவும் வரையறுக்கப்பட்டதாகவும் உளது. எனவே அது ஜீவஸாக்ஷி (jiva-sākṣin) என்று வழங்குகிறது. நனவு, கனவு நிலைகளில் தனது அந்தஹ்கரணத்தின் வாயிலாகவும் ஆழ்ந்த உறக்கத்தில் அவித்யையின் வாயிலாகவும் ஒரு ஸாக்ஷியின் எல்லைக்குள் எது வருகிறதோ அது பிற ஸாக்ஷிகளின் நுகர்வுகளுக்குள்ளும் கட்டாயமாக இருக்கவேண்டியதில்லை. ஆனால், அத்வைதிகள் இறுதியாகக் கருத்துப்பொருள் கொள்கையை ஏற்பதற்குப் பொருத்தமாக, எது அறிகிறதோ அல்லது அறியப்படுகிறதோ அதற்குப் புறம்பாக ஓர் உள்பொருளும் இருக்கமுடியாதாகையால் இருக்கிற

[51] See Saṁkara on VS. II. i. 14; Naiṣkarmya-siddhi, iii. 108—9.

பொருள்களனைத்துமே யாதாயினுமொரு ஸாக்ஷிக்குத் தரப்பட்டதாக மட்டுமே உணரப்படுவதாகும். இத்தகைய ஆய்வு முறை உள்ளது அனைத்தையும்[52] தாங்குவதாக உள்ள பிரபஞ்ச ஸாக்ஷி அல்லது முழு நிறைவான உணர்வு (Iśvara-sākṣin) ஒன்றை முற்கோளாக ஏற்கச் செய்கிறது. இதுவே, உண்மையில் பிரபஞ்சமனைத்திற்கும் அடிநிலையாக இருப்பது: இதுவே அத்வைதத்தில் பேசப்பெறும் பிரம்மம் என்பதை நாம் மேலும் விவரமாக அடுத்த பகுதியில் பார்க்கப் போகிறோம்.

தொகுத்துக் கூறுவோம்: நுகர்வின் பகுத்தாய்வினால் ஒரு புறம் வரையறையற்ற உணர்வு அல்லது முழுநிறைவான ஆத்மா (anubhūti or caitanya) பெறப்படுகிறது; மறுபுறம், அத்த ஆத்மா வின்றித் தனித்திருக்க இயலா இருதுறைப் பொருள்கள். இவ்வடிப் படையை நாம் இப்போது செய்ததுபோல ஸாக்ஷியின் இயற்கையைக் கொண்டோ உள்பொருளின் நிலைகளின் இயற்கையைக் கொண்டோ பெறக்கூடும். எப்படிப் பிராதிபாஸிக உண்மை வியாவஹாரிக உண் மையைச் சுட்டுகிறதோ அப்படியே வியாவஹாரிகமும் பாரமார்த்திக உண்மையைச் சுட்டுகிறது என நாம் வாதிக்கலாம். தன்னைப்பற்றிய ஞானம் நீடித்துள்ளவரையில்தான் ஒரு தோற்றம் நீடிக்கிறது; நுகர்வியலானதோ அதன் பிறகு எப்போதும் நிலைத்துளது. என்றால் இந்த உயர்ந்த உண்மை காலமின்றியுளது. இவ்வாறு, மொத்த மாக உள்பொருளுக்கு மூன்று நிலைகள் உள—அவற்றுள் இரண்டு மட்டுமே காலத்தொடர்புடையவை. முன்னர் ஸ்வரூப ஞானம் என்று குறிப்பிடப்பட்டதான மூன்றாவது, வேதத்தில் பேசப்பெறும் பிரம்மம். இந்த உயர்ந்த உண்மையை ஏற்பது புதியதொரு பிழையை வெளிப் படுத்துகிறது. இதுவரை நாம் கூறிய பிழை வியாவஹாரிகப் பொருளின்மீது பிராதிபாஸிகப் பொருளை ஏற்றுவதாகும். இதுவே பழக்கமாக நமக்குத் தெரிந்த பிழை. ஆனால் பிழை என்பது முறை யற்ற மாற்றமாயின், நுகர்வியலான 'என்ன்' என்பதை யாவற்றினும் உயர்ந்த உள்பொருளுக்கு ஏற்றுவதும் பிழையாகவேண்டும். எனினும் இது, மற்றதைப்போல நுகர்வியலான உலகத்திற்குள் நிகழும் பிழை அன்று. ஆயின் அதன் அடிப்புறத்தில் உள்ளதொன்று. இது அகம் அல்லது அறிபவன் (pramātā) என்னும் கருத்திலேயே பின்னிக்கிடப்பது; ஏனெனில் நாம் பார்த்தபடி இதில் பொருந்தாதவை இரண்டு, ஒன்றோடொன்று குழம்பிக் கிடக்கின்றன. ஆகையால், அறிவனைத்தையும் தொடக்க நிலையிலேயே இது கெடுத்துவிடுகிறது. நாம் பார்க்கின்ற வடிவத்தில் பிரபஞ்சமனைத்துமே நுகர்வியலானதை உண்மையாகக் கருதும் இந்த அடிப்படைத் தத்துவ இயலான பிழை

[52] VP. pp. 102 ff.

யினுல் விளைவது—அதன் அதன் அடிநிலையான பிரம்மமின்றி[53] இது வெற்று நிலையானது. அதாவது, நுகர்வியலான பொருள்களும் வெறும் தோற்றமாகவே காணப்படுவதான மேல்நிலை நோக்கு ஒன்றுளது. இந்தப் பொருளில்தான், உலகம் உண்மையன்று (mithyā), பிரம்மம் ஒன்றே உண்மை என அத்வைதம் நிலைநிறுத்து கிறது. இவ்வாறு, மெய்ம்மை, பிழை இவைபற்றிய கருத்து இந்தத் தர்ஸனத்தில் சார்புடையதாகிறது. எந்த நிலையிலிருந்து அது தீர்மானிக்கப் பெறுகிறது என்பதைக் கூருமல் யாதாயினுமொரு அறிவை மெய் அல்லது பொய் என்று கூறுவது பிழையாகும். இதனுல்தான், முன்னர் நாம் உள்பொருளின் குறிப்பிட்டதொரு நிலைக்கு—அதாவது, நுகர்வியல் நிலைக்குப் பொருந்த மெய்ம்மைக்கு இலக்கணம் கூறினேம். உண்மையில், இந்த 'மெய்ம்மை'யும் பிழை தான். அத்வைதத்தின்படி, மெய்ம்மையின் கருப்பகுதியைத் தன்னுள் கொண்டுள்ளதால் பிழையனைத்துமே ஓரளவுதான் பிழை என்பதை நாம் மறக்கக்கூடாது—எடுத்துக்காட்டாக வெள்ளியைப் பற்றியவரை கிளிஞ்சிலும், கிளிஞ்சிலையே மெய்யாகக் கருதாதபோது எதன் தோற்ற மாக உளதோ அந்த உயர்ந்த உண்மையும்—மெய்ம்மையின் கருப் பகுதியாம்.

III

அத்வைதக் கொள்கையின் அறிவு பற்றிய நோக்கத்தைப் பற்றிப் பேசும்போதே உண்மை இயல் பற்றிய அதன் கருத்தையும் முன்னரே பொதுவாகச் சுட்டிக் காட்டினேம். இப்போது சில விவரங்களையும் சேர்த்து மீண்டும் உரைப்போம். உள்பொருளின் மூவகைகளில் நுகர்வியலானதும் மெய்யானதும் அல்லது அடிப்படைத் தத்துவ இயலானதுமான இரண்டைப்பற்றி மட்டுமே இங்கே பேசுவோம். முன்னது அனைவர்க்கும் பொதுவானதென்றும், தனிப்பட்டவர்களின் உணர்வைச் சாராதிருப்பதென்றும் முன்னரே கூறியுள்ளோம். தனிப்பட்டவர்களால் நுகரப்படுகின்றவகையில் அதுவும் ஓரளவு வேறுபட்டிருக்கின்றது என்பதில் ஐயமில்லை; ஏனெனில் தன் திறன்களுக்கு எட்டக்கூடியதாகவும் தன் உளத் தன்மைக்கு இசைந்ததாகவும் எவ்வளவு முடியுமோ அவ்வளவு மட்டுமே உலகத்தை ஒவ்வொருவரும் அறிய முடியும். வீட்டைவிட்டுத் தொலை விடம் சென்ற தன் மகன் இறந்துபோயிருப்பினும் உயிரோடிருப்ப தாகத் தகப்பன் நினைக்கக்கூடும் என்றும் பஞ்சதசீ[54] தரும் எடுத்துக் காட்டை இங்கே நினைவு கொள்ளலாம். ஒரு பொருளே பலருக்கு

[53] நுகர்வியலான அகத்தை உருவாக்கும் பகுதிகள் தனித்தனியே உண்மையாகக் கருதப்படும் ஸாங்கிய-யோகத்துடன் இதன் மாறுபாட்டைக் காண்க.

[54] iv. 20—35.

வேறுபட்டதாகவும் மாறுபட்டதாகவும் உள்ள உணர்ச்சிகளை உண்டாக்கலாம். ஆனால் இவர்கள் நுகர்வில் தரப்படும் உலகங்கள் முற்றிலும் தனிப்பட்டவையல்ல. நாம் வழக்கமாகக் கொள்வதைப் போல அவை, இருவர் அல்லது பலருடைய கனவு—உலகங்களைப் போலன்றி ஒரு பொது அடிப்படை உடையன. அது உலகம் உள்ளவாறே இருப்பது; இது ஈசவரஸ்ருஷ்டம் ('கடவுளால் உண்டாக்கப் பட்டது') எனப்படும்; இதே உலகம் தனிப்பட்டவர்களின் உணர்வி லிருக்கும்போது ஜீவஸ்ருஷ்டம் ('ஜீவனால் உண்டாக்கப்பட்டது')[55] என்று கூறப்பெறும். இத்தகைய கருத்து நாம் பல அகங்களையேற் கிறோம் என்பதை உணர்த்தும். இது மெய்ப்பிக்க வேண்டியதை முன்கூட்டியே மெய்ம்மையாகக் கொள்வது (begging the question' எனக் குறை கூறுவதைத் தடுக்கமுடியாது; ஆனால் இதற்கு ஒரே மாற்று வழிதான் உண்டு—அது, தானே உள்பொருள் என்னும் கொள்கையாகும் (solipsism). அது மறுக்கமுடியாத கொள்கையா யிருக்கலாம். ஆனால் அது சிந்தனைக்கு ஒவ்வாதது; உண்மையில் அது மெய்யுணர்வு ஆய்வுக்கான முயற்சிகளைத்தையும் ஓங்கவொட் டாமல் செய்கிறது எனவே இங்கே மேற்கொண்டுள்ள ஆய்வைப் பொறுத்தவரை அகத்தின் பன்மையை மெய்யெனக் கொள்ளலாம். நுகர்வின் பொதுவான பொருள்கள் காலத்திலிருப்பவை; இந்த அகங்கள் அல்லது ஜீவர்கள் காலத்தோடு உடன் காலத்தவையா யிருப்பவையென்னும் வகையில் அவற்றுடன் மாறுபடுகின்றன.[56] இந்த நம்பிக்கை அத்வைதிகளுக்கும் பிற ஆஸ்திகதர்சனக் காரருக்கும் பொதுவானது. இவ்வாறு, கணக்கற்றவையாக நாம் கொண்டுள்ள அகங்களில் ஒவ்வொன்றும் காலத்தின் தொடக்க முதலே இருந்து வருகிறது—அல்லது அனாதியாக உளது. வேறாகவும் மாறுபட்டுமுள்ள பகுதிகளோடு பொதுவாகவும் நிலைத்து முள்ள பகுதியொன்று இருப்பதால் அனைவருடைய நுகர்வையும் தனக்குச் சான்றாகக் கொண்டுள்ள நுகர்வியலான உலகம் ஒருமை, பன்மை ஆகிய இரண்டையுமே காட்டுகிறது. காரண-காரிய ஒழுங் கைக்காட்டும் அதனையொரு திட்டமாக அமைக்கப்பெற்ற முழுமை யாகக் கூறலாம். உபநிஷதங்களைப்பற்றிய அதிகாரத்தில் (முதல் பாகம், பக்கம் 80) விளக்கியதுபோல, படைப்பு அறஇயலான கட்டாய முடையதாகையால் இவ்வுலகம் ஒரு நோக்கத்தையும் கொண்டதா கிறது; அதன் பௌதிக, அறஇயலான ஒழுங்கைப் பற்றிய அடை யாளங்கள் முற்ற முடிந்தவையல்ல என்பதில் ஐயமில்லை; ஆனால் அறிவு முன்னேற்றத்திற்கும் மக்கள் ஏற்படுத்தும் நிலையங்கள் வளர் வதற்கும் ஏற்ப அவ் வடையாளங்கள் பெருகுகின்றன, மேலும் தெளி

[55] தனிப்பட்டவனுக்கு உள்ளவகையில் உலகம் அவனுடைய தலையின் மூல மாகிறது,—தானே உள்ள வகையிலன்று. See Pañcha - daśi, iv. 32.

[56] Cf. Saṁkara on VS. II. iii. 16 and 17.

வாகின்றன. உலகத்தின் பிரபஞ்ச இயலான தன்மையை ஒருமுறை ஒத்துக்கொண்டால் எளிமையாயிருப்பினும் அதன் எல்லாக் கூறுகளையும் விளக்கக் கூடியதான மூலத்திலிருந்து அதனைப் பெற முடிகிறது. இத்தகைய மூலம் அல்லது முதற்காரணம் மாயை; இது பௌதிக உலகத்தின் ஒற்றுமைத் தன்மைக்கு அடையாளமாயிருக்கிறது. பலவாயிருக்கும் தன்மை அதில் தொக்கியதாக மட்டுமே இருக்கிறது; அதிலிருந்து வளரும் புறவயமான உலகத்தில் அத்தன்மை முற்றிலும் வெளிப்படையாக இருக்கிறது. ஆயினும் மாயைக்கும் அதன் காரியங்களுக்கும் ஒரு முதன்மையான வேற்றுமையுளது. பின்னவை, 'விளைவுகள்' என்னும் தம் பெயரே சான்று பகருவதற்கொப்ப, ஒவ்வொன்றும் காலத்தில் தொடக்கமுடையது; முன்னது (மாயை) முதற்காரணமாயிருப்பதால் அவ்வாறு ஒரு தொடக்கம் உடையதாயிருக்கமுடியாது. எனவே, அதுவும் முன்னர் குறிப்பிட்ட ஜீவர்களைப்போல அனுதி. ஜீவர்களும் மாயையும் இவ்வகையில் புதிய வகையான உருப்படிகளாயும் காலத்திலுள்ள பொது (வகையான) பொருள்களனைத்தினின்றும் வேறுபடுவனவாயுமுள்ளன. ஆனால், அவை பிரம்மம் அல்லது முடிநிலையான உண்மையைப்போல முற்றிலும் காலத்துடன் தொடர்பில்லாமலுமில்லை என்பதையும் சொல்லவேண்டும்.

நுகர்வியல் பொருள்களின் துறை தனிப்பட்ட உணர்வுக்குச் சார்பின்றி இருக்கிறது என்று கூறப்பட்டது. எனினும் எதெல்லாம் இருக்கிறதோ அது தானகவே உள்ளமாயிராவிடில் உள்ளத்திற்காக இருக்கவேண்டும் என்று நாம் முன்னர் குறிப்பிட்ட (முதல் பாகம், பக்கம் 49) அடிப்படையின்படி, இருப்பது எதுவும் யாதாயினுமொரு உணர்வைச் சார்ந்திருக்கவேண்டும்; இன்றேல் அது இருக்கிறது (is) என்னும் கூற்று பொருளற்றதாகும். அனைத்தையும் தாங்குவதான அத்தகையதொரு உணர்வு உண்டெனக் கொண்டால், அது பொருட்டுக்களை நிறைவு செய்யவேண்டுமென்று பார்ப்பது எளிது. எவ்வளவு காலம் உலகம் தன்னுடைய காரண அல்லது காரிய நிலையில் உள்ளதோ அதுவரை அதுவும் இருக்கவேண்டும். அதாவது, அது அனுதியாயிருக்கவேண்டும். பிரபஞ்சத்தின் உள்ளுறைப் பொருள்களனைத்தையும் அது அறிந்திருக்கவேண்டுமாதலால் ஜீவன் உள்ளதுபோல அது வரையறையுற்ற உணர்வாக இருக்கமுடியாது. இது மட்டுமன்று. அறியப்படுவது அனைத்தும் சரியாகவும் நேரடியாகவும் அறியப்படவேண்டும். ஏனெனில், நம் முற்கோளின்படி பிழை, வழியளவையான அறிவு என்பவை யாதாயினுமொரு வகையான குறையை உணர்த்துவதால் அந்த (முழு) உணர்வினின்றும் விலக்கப்பட்டிருக்கிறது. அதாவது, அதன் நுகர்வு நேரடியாகவும் நிறைவாகவும் சரியாகவுமிருக்கவேண்டும். உள்பொருள் முழுவதையும் அறியப்படு பொருளாகக்

கொண்ட இந்தப் பிரபஞ்ச—அறிபவன் என்று நாம் சொல்லக்கூடியது அத்வைதத்தில் கூறப்பெறும் ஈஸ்வரன். மாயையோடும் ஜீவர்களோடும் காலத்துடன் உடன் காலத்ததாகவுள்ள உருப்படிகளுள் இது மூன்ருவதாகும். மெய்யுணர்வு, சமயம் அனைத்திற்கும் உள்ளுறையாக உள்ள கூறுகளை இங்கே நாம் காண்கிருேம். இவற்றுடன் நான்காவதொன்றையும் சேர்க்கலாம். அதாவது, இதுவரை நாம் பேசிவந்துள்ள 'காலம்' என்பது. இது அந்த மூன்றில் எதனுள்ளும் அடங்காது.

இனி, நுகர்வியலான பிரபஞ்சத்தினின்றும் வேறல்லவையாயினும் தனிநிலையுடையனவான இந்த நான்கு உருப்படிகளின் தன்மையையும் சுருக்கமாகக் கூறுவோம் :—

(1) ஜீவன் :— இது நுகர்வியலான அகம். இதன் மெய்த் தன்மையை முன்னரே பார்த்தோம். இது பலவாயிருப்பது ; தன் இனத்துடன் பலவகைகளில் ஒத்துளதாயினும் ஒவ்வொரு ஜீவனும் தனக்கே உரிய பண்புகள் உடையது. இது பிரபஞ்சத்தின் ஆன்மியப் பகுதியைக் குறிக்கிறது. ஆனுல் இவ்வான்மியப் பகுதி தனித்துத் தோன்றுவதாயிராமல் அந்தஃகரணம்போன்ற பௌதிகப் புற ஒட்டுக்களுடனே இடைவிடாமல் கூடியதாகத் தோன்றுகிறது. அதன் முதன்மையான தொடர்பு அவித்யையுடன் உளது. அவித்யை மாயையில் தனிப்பட்டவர்களுக்குரிய பங்கு. மாயை ஈஸ்வரனுக்குப் புற ஒட்டாக உளது. பிரபஞ்சமனைத்துமே மாயையின் காரியமாயிருப்பதைப்போல, தனி அகத்தின் பரு உடல், நுண் உடல் ஆகியவற்றை உண்டாக்கும் பிரபஞ்சத்தின் பகுதிகள் குறிப்பிடப்பட்ட அந்த அகத்தின் அவித்யையின் விளைவுகளாகக் கருதப்படுகின்றன. உண்மையில், ஈஸ்வரனுக்கும் உலகத்திற்குமுள்ள தொடர்பு சரியாக ஜீவனுக்கும் அதன் உடலுக்கும் உள்ள தொடர்புக்கு இணையானது. தனிப்பட்டதும் பிரபஞ்ச இயலானதுமான இத் தொடர்புகளை நீக்கிப் பார்த்தால் ஜீவனும் ஈஸ்வரனும் ஒன்றே—அல்லது மேலும் சரியாகச் சொல்லவேண்டுமெனில், வேறல்ல. இதுவே தத் த்வம் அஸி என்பதன் பொருள். இதனுல், பலவாக நாம் கொண்ட ஜீவர்கள் நுகர்வியலாக மட்டுமே அவ்வாறுள ; உடல், புலன்கள்போன்ற புற ஒட்டுக்களால் ஒவ்வொன்றின் இயல்பாக உள்ள தனித்தன்மை ஏற்படுகிறது. ஒவ்வொன்றுமே ஒத்தவகையில் யாவற்றிலும் மேலான பொருளாக (supreme reality) இருப்பதால் உள்ளுர அவை அனைத்தும் ஒன்றே.

(2) மாயை :— இது பௌதிகப் பிரபஞ்சத்தின் முதற்காரணமாதலால் ஸாங்கிய—யோகத்தின் பிரகிருதியையொத்தது ; ஆனுல் முதன்மையான வேறுபாடுகள் உண்டு ; அடிப்படைத் தத்துவ இயலாக மாயையும் பிரகிருதியும் நேர்மாருனவை. ஜீவர்களின்

இருப்பிடமாக உள்ள உடல்களேயன்றி உயிர்வகையல்லாத இயற்கை அனைத்துமே மாயையினின்றும் உண்டாகிறது. மாயையிலிருந்து உண்டாகிறவற்றை நாம் பொதுவாய் உண்மையாகக் கருதுகிறோம்; ஆனால் சரியானபடி அவற்றை ஸத் என்றோ அஸத் என்றோ கூறமுடியாது. அவை அறியப்படுகின்றன (dṛśya); எனவே அந்த அளவிற்காவது அவை மெய்யல்லாமல் இருக்கமுடியாது: ஏனெனில் 'முயற்கொம்பு' போன்ற முழுவதும் உண்மையல்லாதது; வெறும் சொற்களே. என்றாலும், அவை புறவயமாகவும் (jaḍa) ஆகவே தம் இருப்பிற்காக ஆத்மாவை முற்றும் சார்ந்தும் இருக்க வேண்டுமாதலால் தாமாகவே மெய்யானவையு மல்ல. இறுதியாக உள்ளதென்றோ இல்லாததென்றோ வகைப்படுத்த முடியாத இத் தன்மை (sadasadvilakṣaṇa) நுகர்வுப் பொருள்களின் சிறப்புத் தன்மையாயுள்ளது. எனவே இத்தன்மை அவற்றின் காரணமாகிய மாயையிலும் இருக்கவேண்டியது இயற்கையே. அவை யாதாயினுமொன்றாகவோ ஒன்றுமில்லாததாகவோ இல்லை யாதலின் மித்யை (mithyā) என வழங்கும். இக் கொள்கையைக் குறைகூறுவோர் சொல்வதைப்போல அவை இல்லாதவையல்ல; முடிநிலையானவையல்ல என்பது மட்டுமே. அல்லது வேறுவகை யாகச் சொல்லவேண்டுமானால் அவற்றின் உண்மை சார்புடையது. உயர்ந்த உண்மையான பிரம்மத்தோடு ஒப்பிட்டால் அவை தோற்றங்களாகக் கருதக் கூடியவை. இத்தகைய பொருள்களைத் தோற்று விப்பதில் மாயை பொதுவான திரிபுக் காட்சிகளுக்கு மூலமான அவித்யையை ஒத்துளது எனவே மாயை பிரபஞ்ச இயலான திரிபுக் காட்சியின் அடிப்படை என வழங்கும். இவ்வகையில் அது முற்றிலும் உண்மையாகக் கருதப்படும் ஸாங்கிய-யோகத்தின் பிரகிருதியினின்றும் மாறுபடுகிறது.

(3) ஈஸ்வரன்:—மாயையைப் பௌதிகப் பிரபஞ்சத்தின் மூல மாகக் கூறினோம். ஆனால் முன்னரே கூறிய காரணங்களுக்காக, இந்த மூலம் பிரபஞ்ச இயலான ஸாக்ஷியை முற்றிலும் சார்ந்திருப் பதால், தானாகவே செய்யப்படக்கூடிய தன்று. சரியானபடி இவ் விரண்டும் சேர்ந்தே உலகத்தை உண்டாக்குவதாகக் கொள்ள வேண்டும். இங்கே ஸாங்கிய—யோகத்துடன் மற்றுமொரு வேற்று மையைக் காண்கிறோம்; தன்னிடமிருந்து தானாகவே பௌதிக உலகமனைத்தையும் பிரகிருதி தோற்றுவிக்கிறது என்பது ஸாங்கிய-யோகத்தின் கருத்து. உலகத்தின் கூட்டுவடிவத்தில் அதன் காரணமாயிருப்பது அல்லது மாயையுடன் சேர்ந்த ஆத்மா என்பதே அத்வைதத்தின் ஈஸ்வரனாகும். அல்லது, சில வேளைகளில் வேறு வகையாகச் சொல்லப்படுவதைப்போல, மாயை ஈஸ்வரனின் உள்ளார்ந்த ஆற்றல் (śakti); வெவ்வேறான பெயர்கள் உருவங்கள் கொண்ட புறவயமான உலகத்தை அவர் இவ்வாற்றலைக் கொண்டே

வெளிப்படுத்துகிறார்[57]. ஆனால் இப் பன்மையின் ஊடே அவர் காண்பதால் நாம் பார்க்கத் தவறுகின்ற வகையில் ஒரு போதும் அவர் அதன் அடிப்படையான ஒற்றுமையைக் காணத் தவறுவ தில்லை. ஈஸ்வரனிடமிருந்து வெளிப்படும் பிரபஞ்சம் அவரைச் சுற்றி இராமல் அவருக்குள்ளேயே இருத்தலால், இவ்வாற்றலை அவர் ஆள்வது 'வேருனது' ('other') என்னும் உணர்ச்சியை எழுப்புகிறது. எனவே, மாயையை அக-உணர்வு (self-consciousness)அல்லது அக வரையறை (self-determination) என்று கருதலாம். உண்மையில் வேறுபாடு இல்லாத இடத்தில் அது வேற்றுமையை நுழைக்கிறது. இவ்வகையில், மாயை, பிரபஞ்சத்தின் மூலமாக இருக்கமுடியாது; ஈஸ்வரன் தன்னிடமிருந்து பிரபஞ்சத்தை வெளிக் கொணர்வதற்கு வெறும் கருவியாக உளது. பொதுவான திரிபுக் காட்சிகளுக்கு மூலமாக உள்ள இணைக்கருத்தான அவித்யையை விளக்குவதற்குத் தந்த காரணங்களுக்கு ஒப்ப, மாயை அல்லது பிரபஞ்ச இயலான திரிபுக் காட்சியின் அடிப்படை ஞானத்தின் இன்மை என்பதற்கு மேற்பட்டதாகக் கருதப்படுகிறது. காணப்படு கின்ற பிரபஞ்சத்தின் காரணமாக உளது என்கிற இந்த மெய்ம்மையே அந்த அளவிற்கு மாயை உடன்பாட்டு வகை யானதாயிருக்க வேண்டுமென்பதைக் காட்டுகிறது. மேலும், அவித்யையை யொப்ப, இதுவும் ஆவரணம், விக்ஷேபம் என்னும் இரு ஆற்றல்களை உடையதாகக் கூறப்படுகிறது. தன்னுடைய விக்ஷேப நிலையில் அது, உலகத்தையுண்டாக்கும் பெயர்கள், உருவங்களின் தொகுப்பைத் தோற்றுவிக்கிறது. ஆவரணத்தின் தொழில் உள் பொருளின் ஒருமையை (unity) மறைப்பதாகும்; ஆனால் இவ்வொருமை ஈஸ்வரனுக்கு ஒருபோதும் மறைக்கப் படுவதில்லை யாதலின், ஆவரண நிலையில் மாயை ஈஸ்வரனிடம் வலியற்றதாயுளது. அவரிடம் இயற்கை ஆத்மாவிற்குத் திரையிடுவ தில்லை. ஜீவனுக்கும் ஈஸ்வரனுக்கும் இது மிகப்பெரிய வேற்றுமையை உண்டாக்குகிறது. இதுதான் உண்மையில் ஒருவர் தளையுற்றிருப் பதையும் வேறொருவர் விடுதலையடைந்திருப்பதையும் விளக்குகிறது. ஆவரண நிலையில் மாயை அல்லது அவித்யையின் ஆற்றலால், ஜீவன் வெறும் பல திறப்பாடு முடிநிலையானது என்று நம்பு கிறது. இந்த நம்பிக்கையினாலும் முன்னரே குறிப்பிடப்பட்ட உலகத்தைப்பற்றிய அதன் குறை நோக்காலும் அது உள்ளாகும் தீமையெல்லாம் ஏற்படுகிறது. தான் கட்டுப்பட்டிருக்கும் உடலோடு வழக்கமாகத் தன்னை முற்றொருமைப் படுத்திக்கொண்டு அது உள் பொருளின் ஏனைய பகுதியைத் தனக்கு முற்றிலும் புறம்பாகக் காண்கிறது. புறம்பாக உள்ளதில் ஒரு சிறு பகுதியிடம் விருப்பு வெறுப்புக்களை வளர்த்துக்கொண்டு எஞ்சி நிற்பதைப்பற்றி அக்கறை

[57] See Saṁkara on VS. I. iv. 3.

யின்றி உளது. நம்முடைய முற்கோளின்படி ஈஸ்வரனிடம் அத்தகைய உவப்பு வெறுப்புக்கள் இயலாதவையாகின்றன. உலகமனைத்துடனும் ஈஸ்வரன் தம்மை முற்றொருமைப் படுத்திக்கொள்கிறார்; ஆனால் அகம், அகம் அல்லாதது என்பவைபற்றிய குழப்பத்தால் (adhyāsa) ஜீவனுக்கும் உடலுக்கும் பற்றியதில் ஏற்படுவதுபோலன்றி இம் முற்றொருமை இரண்டின் மெய்த்தன்மையையும் இடைவிடாது ஈஸ்வரன் உணர்வதன் விளைவாகும். அத்வைதத்தின்படி அற ஒழுக்கத்தின் குறிக்கோளும் ஜீவன் கொண்டுள்ள குறுகிய நோக்கத்திற்குப் பதிலாகப் பிரபஞ்ச மனைத்தின் நலனும் தன் நலத்தோடு பொருந்துவதாகக் கொள்ளும் பிரபஞ்ச இயலான அகத்தை மெல்லமெல்ல ஏற்பதாகும் [58] "எனது" ("mine") "உனது" ("thine") என்னும் கருத்துக்கள் குறுகிய உள்ளம் படைத்தோரே கொண்டுள்ளவை. பரந்த உள்ளத்தாருக்கோ, உலகம் முழுவதும் ஒரு குடும்பம் போன்றது.'[59]

இத்தகைய கருத்து இருவகைப்படுவது இயற்கையே. இதனால் தான் அது 'ஈஸ்வரன்' அல்லது 'தலைவன்' என்று மட்டுமல்லாமல் ஸகுணப் பிரம்மம் எனவும் கூறப்படுகிறது. முன்னது ஆளுமை பற்றியதாக இருப்பதால் அத்வைத சமயத்தின் குறிக்கோளாகக் கொள்ளலாம்—உலகத்தைப் படைப்பவர், காப்பவர், அழிப்பவர் ஆன அனைத்தும் அறியும், அனைத்தும் வல்ல கடவுள்; பின்னது அத்வைத மெய்யுணர்வியலின் குறிக்கோள்—பிரபஞ்ச அமைப்பை அது உள்ளவாறே விளக்கும் பரம்பொருள். பிரபஞ்சத்தை அனைத்திற்கும் மேலான இப் பொருளோடு தொடர்புபடுத்திப் பார்க்கும்போது, ஜீவனுக்கு உள்ளதுபோல இருவகையான உள்பொருளின்றி ஒன்றே உளது; அது தோற்ற இயலானது (phenomenal) அல்லது பிராதிபாஸிக (prātibhāsika) வகையானது. ஏனெனில், முற்கோளின்படி, இருப்பது அனைத்தும் ஈஸ்வரனுக்குத் தெரிந்தது; அதன் எப்பகுதியும் நுகரப்படுவதற்கு மேலாக சிறிது காலமும் நிலைத்திருப்பதில்லை. இந்த வகையில் ஈஸ்வரனை எப்போதும் கனவு காண்பவராகக் கூறலாம். ஆனால் அவர் மருட்சி அடைகிறார் என்று நாம் கருதக் கூடாது. அவர் தம்முடன் புறவயமான உலகத்தின் முற்றொருமையை உணராதிருப்பின் அல்லது அதன் உண்மையைப்பற்றி யாதாயினும் அவருக்கு வெளிப்படாதிருப்பின் இவ்வாறு அவர் மருட்சி அடையலாம். ஈஸ்வரனுடைய உலகத்தைப் பிராதிபாஸிகம் என்று சொல்வதன் பொருள் யாதெனின், அவருடன் அதற்குள்ள ஒருமை எப்போதும் உணரப்பட்டிருப்பதால் பலவாயிருக்கும் தன்மை வெற்று நிலையானதே என்பது அவருக்குத் தெரிந்திருக்கிறது என்பதாம்.

[58] See Saṁkara on Ch. Up. III. xiv. I and on VS. I. ii. 1—8.

[59] Ayam nijaḥ paro veti gaṇanā laghu-cetasām: Udāra - caritānām tu vasudhaiva kuṭumbakam.

உலகத்திற்கும் ஈஸ்வரனுக்குமுள்ள தொடர்பிற்கும் உலகத்திற்கும் ஜீவனுக்கும் உள்ள தொடர்பிற்கும்—இவ்விரு தொடர்புகளுக்குமுள்ள வேற்றுமையை உணராததால்தான் குறை கூறுபவர்கள், புறவயமான உலகம் மெய்யன்று என்பது சங்கரர் கருத்து என்று சொல்கிருர்கள். ஈஸ்வரனுக்கு உலகம் தோற்றமாக உளது என்பதில் ஐயமில்லை; ஆனல் நம்முடன் அதற்குள்ள முற்றொருமையை உணராத நமக்கு அது தோற்றமன்று. அவ்வாறு நாம் உணராத வரையில், நம் வாழ்க்கையில் புதிய உண்மைகள் இடம் பெருத வரையில், உலகத்தின் முடிநிலையான தன்மை யாதாயிருப்பினும் அதனை நாம் உண்மையாகத்தான் கருதவேண்டும்.

(4) காலம்:—இதுவரை நாம் காலம் என்பதை ஓர் உருப்படியாகக் கொண்டு ஏனைய மூன்றினுக்கும் புறம்பாக அது இருப்பதாகக் கருதினேம். உண்மையில் அது ஆத்மாவிற்கும் மாயைக்கும் உள்ள தொடர்பைக் காட்டுகிறது.[60] இவ்விரண்டுள் முன்னதே முழுவதும் உண்மையானது, மாயை அன்று. எனவே, கிளிஞ்சிலுக்கும் வெள்ளிக்கும் உள்ளதுபோல அவற்றிற்குள்ள தொடர்பு முழுவதும் உண்மையன்று. அதாவது, காலம் தோற்ற இயலானது. இங்கே, இடம் பற்றிய அத்வைதக் கருத்தைக் கூறலாம். மாயையிலிருந்து முளைப்பதாகவும் படைக்கப்படுபவற்றுள் முதல் பொருளாகவும்[61] அத்வைதிகள் காலத்தையும் இடத்தையும் ஒரு நிலைமையுடையனவாகக் கருதுவதில்லை. அதைப் பற்றிய கருத்திற்காக காரண—காரிய அடிப்படையில் இயக்கம் தொடங்கிவிட்டதாகக் கொள்ளவேண்டும்; ஆனல், காலம் பற்றிய கருத்திற்காக வேண்டா. இடம் நீங்கலாக, பிறப்பவை அனைத்தும் இடத்திலும் காலத்திலும் உள்ளவை; இடமோ காலத்தில் மட்டும் இருப்பது. ஜீவன், ஈஸ்வரன், மாயை ஆகியவை காலத்திலும் இல்லை, இடத்திலுமில்லை.

நுகர்நிலை நோக்கின்படி அத்வைதத்தில் இவை முதன்மை வாய்ந்த உருப்படிகள். பிரபஞ்ச இயலான விவரங்கள் உபநிஷதங்கள் பற்றிய அதிகாரத்தில் கூறியவற்றைப் போன்றவையே ஆதலின் அவற்றை இங்கே பார்க்கத் தேவையில்லை. மேலே கூறியதிலிருந்து இவ்வுருப்படிகள் வெவ்வேருனவையல்ல என்பது தெளிவாகும். அவை ஒன்றற்கொன்று தொடர்புடையனவாய் ஒன்றுசேர்ந்து ஓர் ஒழுங்கமைப்பாகின்றன. காலம் இதில் சேர்ந்திருப்பதால் இவ்வமைப்பை இயக்கப் போக்குடையதாகக் கொள்ளலாம். ஆனல் இக்கருத்து முடிவானதாக இருக்கத்தக்கதாக உளதா என்பதை இங்கே நாம் பார்க்கவேண்டும். செயல்முறைச் சமய நோக்குடனே கோட்பாட்

[60] See Vana mālā on Saṁkara's com. on Tait. Up., p. 131. (Srirangam Edn).

[61] Tait. Up. ii. 1.

டாய்வான மெய்யுணர்வியல் நோக்குடனே எதன்படியும் அது முடிவாக இருக்கத் தக்கதன்று என்பது அத்வைதத்தின் முடிவு.

(1) கடவுட்கொள்கை இயலான குறிக்கோளைக் கருதும்போது ஒரே ஒரு இடர்ப்பாட்டை மட்டும் இங்கே கூறலாம். அனைவர்க்கும் நன்கு தெரிந்ததான இவ்விடர்ப்பாடு கடவுளுக்கு இருப்பனவாகக் கொள்ளுகின்ற நல்ல தன்மையும் ஆற்றலும் உலகத்திலுள்ள பௌதிக, அற இயலான தீமையுடன் எவ்வாறு பொருந்தும் என்பதாம்.[62] தீமை நம்முடைய நிலையிலிருந்து பார்க்கும்போது தான் இருக்கிறது, மேலே கூறிய வகையில் கடவுள் அல்லது ஈஸ்வரனுடைய நிலையிலிருந்து அன்று என்று கொண்டாலும், கடவுட் கொள்கை முழுவதும் விளங்கிக் கொள்ளக் கூடியதாக இல்லை. எடுத்துக் காட்டாக, ஏன் கடவுள் உலகைப் படைத்தார் என்பது நாம் தெரிந்துகொள்ள இயலாதது. அவருக்கு ஒரு நோக்கம் உண்டு என்று சொன்னால் அவர் அடைவதற்கான சில பயன்கள் உண்டு என்று ஒத்துக் கொள்வதாகும். இது அவருடைய நிறைவை அல்லது அனைத்தும் உடைய தன்மையை (paritṛptatvam) ஐயுறுவதாகும். நோக்கம் உடைமையை மறுத்து, படைப்பு அவருடைய உள்ளார்ந்த இயல்பினாலாவது அல்லது திடீரென ஏற்பட்ட உள்துடிப்பினாலாவது ஏற்பட்டது என்பது கடவுளைத் தானே இயங்கும் பொறியின் நிலைக்குத் தாழ்த்தி விடுவதாகும் அல்லது மனம்போன போக்கு உடையவராகக் கருதுவதாகும். எவ்வகையிலும் அனைத்தும் அறிந்தவராக அவர் கருதப்படுவது தவறிவிடும்[63]. பொதுவாகக் கடவுட் கொள்கைகளில் இத்தகைய இடர்ப்பாடுகளுக்கு விடைகள் தரப்படுவதைப்போல அத்வைதத்திலும் தரப்படுகின்றன; சமயச் சார்புடைய உள்ளத்திற்குக் கடவுளின் வழிகளை மனிதனுக்குப் புலப்படுத்துவதற்காகச் செய்யப்படும் இந்த முயற்சிகள் ஓரளவு கவர்ச்சி உடையனவாம். ஆனால், சங்கரர் கூறுவதுபோல, 'அவித்தையை அடிப்படையாகக் கொண்ட பெயர்களும் உருவங்களுமுடைய உலகத்தை'க் குறிப்பன வாதலால் அவை முடிவானவை அல்ல[64]. வேறு வகையாகச் சொன்னால் இத்தகைய விடைகள், தாம் விடுவிக்கும் சிக்கல்களைப் போலவே, சார்புடையவற்றின் துறையில் நம்மைப் பிணித்து விடுகின்றன; சார்புடைய தன்மை முழு விளக்கத்திற்காகத் தனக்கு அப்பால் (உள்ளதைக்) காட்டுவதால், கடவுட் கொள்கை இயலான கருத்து முடிவானதாகாது.

(2) தத்துவ இயலான பரம்பொருளாகக் கருதும்போதும் இதே முடிவைத்தான் அடைகிறோம். எடுத்துக்காட்டாக, பரம்பொருளின்

[62] VS. II. i. 34—6.

[63] Ibid. 32—3.

[64] See com. on sūtra 33 ad finem. Cf. Bhāmatī on sūtra 34.

பல பகுதிகள்போலத் தோன்றுவனவற்றை யொரு திட்டமாக அமைக்கும் உறவும் (relation) ஆராய்ந்து பார்க்கும்போது, உண்மையில் விளங்கிக்கொள்ள முடியாததாய்க் காணப்படும். முதலாவது, பரம்பொருளில் ஜீவர்களுக்கு உள்ள இடத்தைக் கருது வோம். இந்தத் தர்சனத்தின்படி ஜீவர்கள் பிறப்பதில்லை, ஸகுண பிரம்மத்தைப்போல அனாதியாக உள்ளனர். ஆகையால் அவர் களுக்கும் ஸகுணப் பிரம்மத்திற்குமுள்ள உறவு அனாதியாக இருக்க வேண்டும் என்பது தெளிவு. ஆனால் இவ்வுறவு எத்தன்மையது? நிறைவற்ற நுகர்வுடைய ஜீவர்கள் எதனுடனும் ஸகுணப் பிரம்மம் ஒன்றாக இருக்கமுடியாதாகையால் அவ்வுறவு முற்றொருமையன்று. ஸகுணப் பிரம்மம் ஜீவர்கள் அனைத்தையும் கொண்ட தொகுப்பாகவும் இருக்க முடியாது. ஏனெனில் இது தனிப்பட்ட நுகர்வுகளின் தொகுப்பைத் தருமே யன்றிப் பிரபஞ்சம் அனைத்திற்கும் அடிநிலை யாகவும் விளக்கமாகவும் இருப்பதற்கு வேண்டியதான ஒருமையுடைய நுகர்வைத் தராது. அதாவது, ஸகுணப் பிரம்மத்தைத் தனியான எந்த ஜீவனுடனோ அவற்றின் தொகுப்புடனோ முற்றொருமைப் படுத்த முடியாது. இவ்வாறே ஸகுணப் பிரம்மத்தை அவற்றிற்கு முற்றிலும் வேறாகவோ அவற்றிற்குப் புறம்பாகவோ கருத முடியாது. ஏனெனில் அவ்வாறு கருதினால் முழுமையையொரு ஒழுங்கமைப்பாகக் கொள்வதில் உள்ள நெருங்கிய உறவைப் பெற முடியாது. இவ்வாறே ஸகுணப் பிரம்மத்திற்கும் பௌதிகப் பிரபஞ்சத்திற்குமுள்ள உறவைப்பற்றிய ஆய்வு நிகழ்கிறது; ஆனால் ஜீவர்களைப்போலல்லாமல் படைக்கப்பட்ட இது ஒரு தொடக்கத்தை உடையதாதலின் இவ்வுறவு அனாதியாக இருக்க முடியாது [65]. காரியம் என்னும் வகையில் அது காரணத் துடன் ஒன்றாகாதாதலின் அவ்வுறவு முற்றொருமையாய் இருக்க முடியாது; வேற்றுமையாகவும் இருக்க முடியாது; இருப்பின் இரண்டும் காரணம், காரியம் எனக் கூற முடியாது போகும்.

ஆனால் இவ்வுறவு வேற்றுமையில் முற்றொருமையாகத் தோன்ற லாம். அத்வைதிகள் இத்தகைய கருத்தைத் தன் முரணானதாகக் கொள்கின்றனர். அத்வைத நூல்களில் இதுபற்றி நீண்ட ஆய்வு நிகழ்கிறது [66]. இவ்வாய்வின் விவரங்களையெல்லாம் இங்கே தர இயலாது; எனவே, அதன் தலையாய கூறுகளைப் பார்ப்பதுடன் அமைவோம் [67]. M, N என்னும் இரு உருப்படிகளுக்குள் இவ்வுறவு இருப்பதாகக் கொள்வோம். இவற்றுள் ஒன்றாவது மற்றதுடன் முற்றொருமையாகவோ வேறாகவோ இருக்க முடியாது. அப்படி இருப்பின், M என்பதே N ஆகவும் N அல்லாததாகவும் (not - N),

[65] *காணப்படும் பிரபஞ்சத்திற்குப் பதிலாக அதன் மூலமான மாயையை எடுத்துக்கொண்டால் உறவு அனாதியாகும்.*

[66] See e.g. BUV. IV. iii. st. 1637–1787; Bhāmatī, I. i. 4.

[67] Cf. Iṣṭa - siddhi (Gaekwad's Oriental Series) pp. 18 – 22.

இவ்வாறே N என்பதே M ஆகவும் M அல்லாததாகவும் (not - M) இருக்கின்றன என்று பொருள்படும். இது முரணுமை நியதியை (law of contradiction) மீறுவதாகும். இரு பொருள்கள் மெய்யாகத் தனிப்பட்டவை எனின் அவை ஒன்ருகா. முரண்பாட்டின் இரு பகுதிகளையும் மெய்யாக ஏற்கமுடியாது. ஆனால் இது குறையாயிருப்பின் நுகர்வு இதற்குச் சான்ருயிருக்கிறதென்றும், நுகர்வுமட்டுமே நமக்கு வழிகாட்டியாயிருப்பதால் அதை ஒப்புக்கொள்ளவேண்டும் என்றும் சொல்லலாம் (முதல் பாகம், பக்கம் 178). இப்படிப் பேசுவது எண்ணிப் பார்க்க மறுப்பதாக அத்வைதிகளுக்குத் தோன்றுகிறது. பொருள்களின் உண்மையை அறிவதற்கு இறுதியில் நாம் நுகர்வைச் சார்பாகக் கொள்கிரும் என்பது அவர்களுக்கு உடன்பாடு; ஆனால் நுகர்வு வெளிப்படையான தன் முரணில் முடியும்போது அதனை மீண்டும் ஆய்ந்து, கூடுமானல் அதற்குப் புதிய விளக்கம் காண்பதற்கான உரிமையை அவர்கள் விட்டுவிடுவதில்லை. நுகர்வின் செய்திகளை அவ்வாறு அவை இருக்கும் காரணத்தைக் கொண்டே— எல்லா நிலைகளிலும் அளவை இயலான உறுதிப்பாடுகளாக நாம் ஏற்கவேண்டும் என்பது கட்டாயமில்லை. மேலும், சிந்தனையாளர்களுக்குள் உடன்பாடு இருக்கும்போது பொதுவாக நுகர்வு நிகழ்கின்ற வகையில் அதன் உள்ளுறையின் மெய்ம்மையை ஐயுறுவதற்கு ஏற்ற காரணமில்லை. ஆனால் இங்கே நாம் கருதுவது அத்தகைய உடன்பாடு உள்ள தொன்றன்று. காட்சிப்பொருள் கொள்கையினரான நையாயிகர்களும் உள்பொருள் தன் முரணுனது என்னும் முடிவைத் தவிர்ப்பதற்காகப் புதிதாக ஏற்படுத்திய ஸமவாயம் என்னும் உறவை முற்கோளாக்குகின்றனர் என்பது நமக்குத் தெரியும். பொதுவாக நுகர்வின் தீர்ப்பைப்பற்றி நமது கருத்து யாதாயிருப்பினும் இங்கே நாம் கருதுவதைப்பற்றியாவது அதன் தீர்ப்பை ஆய்வின்றி ஏற்கமுடியாது. M, N என்பவை நேரடியாக வேற்றுமையில் முற்றொருமையாகாவிடில் முற்றொருமையான சில கூறுகள் அல்லது பகுதிகளாலும் வேருயுள்ள பிறவற்ருலும் அவை வழியளவையாக அவ்வாறு ஆகின்றன என்று கருதப்படலாம். இவ்வாறு நாம், M, N என்பவை a என்பதால் குறிக்கக்கூடிய ஒன்ருே, பலவோ ஆன பொதுக்கூறுகளை உடைத்தாயிருக்கலாம்; அதே சமயத்தில் முறையே x, y என்று குறிக்கக்கூடிய வேற்றுமைகளையும் காட்டலாம். இவ் விளக்கத்தின்படி எது முற்றொருமை உடையதோ அது, எது வேறுபட்டதோ அதனின்றும் முற்றிலும் தனிப்பட்டது; என்ருலும் M, N ஆகிய உருப்படிகள் இத்தகைய கூறுகளைப் பெற்றுள்ள அளவிற்கு ஒன்ருேடொன்று முற்றொருமை உடையனவாகவும் அதே சமயத்தில் வேறுபட்டனவாகவும் இருப்பதாகச் சொல்லலாம். இத்தகைய விளக்கம் இடர்ப்பாட்டை நீக்குவதற்காகத் தோன்றலாம்; ஆனல் இது இடர்ப்

பாட்டை வேறு பொருள்களுக்கு மாற்றிவிடுவதால் விளக்கத்தைப் போன்ற தோற்றம்மட்டுமே உடையது. இவ்விளக்கம் M, N என்பவை முறையே ax, ay என்பவற்றைக் கூறுகளாக உடையன என்கிறது. ஆனால் பொருள்களுக்கும் அதன் பண்பாகக் கூறப்படுவதற்கும் உள்ள உறவை நாம் சரியாக விளக்க இயலாதாகையால், இந்த முற்கோளும் பயனற்றதாகிறது. ஒரு உருப்படியை மட்டும் எடுத்துக்கொண்டு பார்ப்போம். M என்பதற்கும் ax என்பவற்றிற்கும் உள்ள உறவு முற்றொருமையாக இருக்கமுடியாது. ஏனெனில் அப்படி இருந்தால், a என்பதும் x என்பதும் ஒரே பொருளான M என்பதுடன் முற்றொருமையாயிருப்பதால் அவற்றிற்குள்ள வேறுபாடு மறைந்துவிடும்; இதனுடன் M என்பதற்கும் N என்பதற்குமுள்ள வேற்றுமையில் முற்றொருமையும் மறைந்துவிடும். ஆனால், a என்பதும் x என்பதும் M என்பதற்கு வேருகவுமிருக்க முடியாது. ஏனெனில் அவ்வாறிருந்தால் அவற்றின் இயல்பு யாதாயிருப்பினும் அது M என்பதை உறுத்தாது; எனவே M என்பதற்கும் N என்பதற்குமுள்ள உறவையும் உறுத்தாது. ஆகையால் இவற்றிற்குள்ள வேற்றுமையில் முற்றொருமை என்பதை மட்டும் ஏற்க வேண்டியதாகிறது. அதாவது M, N என்பவற்றிற்குள்ள உறவை விளக்க, அவற்றில் ஒவ்வொன்றினுள்ளும் இதே உறவு இருப்பதாகக் கொள்ளவேண்டும்; இவ் வாய்வைத் தொடர்ந்து செய்வது வரம்பின்றிச் செல்வதாகும் (infinite process).[68]

இத்தகைய காரணங்களினால், ஸகுணப் பிரம்மத்திற்கும் அதனையமைக்கும் பகுதிகளுக்கும் உள்ள உறவு தனித்தன்மை வாய்ந்ததாக அல்லது தாதாத்மியம் (tādātmya) என்பதாக அத்வைதிகள் கருதுகின்றனர்—இவ்வதிகாரத்தின் முன்பகுதியில் சொன்ன பொருளில் தாதாத்மியம் என்பது முற்றொருமையென்றோ, வேற்றுமையென்றோ, வேற்றுமையில் முற்றொருமையென்றோ கூறக்கூடியதன்று. எனவே ஸகுணப் பிரம்மத்தைப் பற்றிய கருத்து அத்யாஸத்தை உள்ளிட்டது. ஈஸ்வரனைப் பற்றிய கருத்தைப்போல இதுவும் முடிநிலையானதன்று. அல்லது, வேறு வகையாகச் சொன்னால், ஸகுணப் பிரம்மம் உள்பொருளைமட்டும் கொண்டதாயிராது; உள் பொருளைவிடக் குறைந்ததான தோற்றத்தையும் (appearance) கொண்டது. அதிலுள்ள உள்பொருளின் பகுதியே அத்வைதத்தில் பேசப்பெறும் முடிநிலையானது. இந்த உள் பொருள் பிரபஞ்சத்தின் பன்மைத் தன்மைக்கு அடிப்படையாயுள்ள வெறும் ஒருமையன்று என்பதை விழிப்பாக நாம் குறித்துக்கொள்ளவேண்டும். ஏனெனில் ஒருமையும் பன்மையும்

[68] M, N என்பவை இரு பொருளாக இராமல் P என்னும் ஒரே பொருளின் வரலாற்றில் இரு நொடிகளாக இருப்பினும் நிலைமை மாருது. இந்த ஆய்வு முறை அவற்றிற்கும் பொருந்தும். ஒரே வேற்றுமை மட்டுமே உள்து. அது யாதெனில் முற்றொருமையான கூறுகள் என்பவை பின்னதில் உண்மையாக அவ்வாறே உள்ளன; முன்னதிலோ ஒத்தவையாக மட்டுமே இருந்து தனித்து நிற்கின்றன.

ஒன்றற்கொன்று சார்புடையனவாதலின் ஒன்றை உண்மையெனக் கொண்டு மற்றதைத் தோற்றமாக விலக்க இயலாது. இரண்டுமே தோற்றங்கள்தாம். அத்வைதத்தின் முடிநிலையானது அவற்றிற்கு அப்பாற்பட்டது—அவற்றின் தோற்ற இயலாக இராத அடிநிலை (nirviśeṣa-vastu). இதற்காகத்தான் சங்கரர் தம் கொள்கையை ஐக்கியம் அல்லது 'ஒருமை' ('unity') என்றது அத்வைதம் அல்லது இரண்டல்லாதது (non-duality) என்று கூறுகிறர். பேதாபேதம் (bhedābheda) என்னும் கருத்தை விட்டுவிடுவதன் மூலமாக அல்லது குறிப்பாகச் சொல்லவேண்டுமாஞல் மாறுகின்ற பிரம்மத்தை முடிநிலையானதாக ஏற்க மறுப்பதன் மூலமாகப் பௌதிகப் பிரபஞ்சமும் ஜீவர்களும் உண்மையாகவே பிரம்மத்திலிருந்து தோன்றுகின்றன என்று ஏனைய வேதாந்திகள் கூறும் பிரம்ம பரிணும வாதத்தினின்றும் சங்கரர் தம் கொள்கையைப் பின்வருமாறு வேறுபடுத்துகிருர்.[69] பிரம்மம் இவ்வாறு பரிணமிப்பதில்லை; ஆயின் தோற்றங்களை மட்டும் எழச்செய்கிறது. இத் தோற்றங்கள் பிரம்மத்தை முற்றிலும் சார்ந்திருப்பவையாயினும் தோன்றுவதற்கிடமான கிளிஞ்சிலைத் தொடக்குறுத்தாத வெள்ளியைப் போல, அதனைத் தொடக்குறுத்துவதில்லை. இவ்வாறு அவர், நமக்குப் பழக்கமான பரிணுமவாதத்திற்கும் ஆரம்ப வாதத்திற்கும் வேருகக் காரணகாரியம் பற்றிப் புதியதொரு கருத்தைத் தெளிவுபடுத்துகிருர். இதன்படி தான் ஏதும் மாருமலே காரணம் காரியத்தை விளைவிக்கிறது. இது விவர்த்த வாதம் அல்லது தோற்ற இயலான வளர்ச்சிக்கொள்கை (doctrine of phenomenal development) எனப்பெறும். இக் கொள்கைப்படி, பிரம்மம் உலகமாகத் தோன்றுவதாக மட்டுமே உளது. அதனை மூலமாகவும் 'இடம்—காலம் என்னும் நிலையில் அதன் மறு பெயர்ப்பாகவும் (translation)' கருதலாம் என்று கூறப்பட்டுள்ளது;[70] எவ்வாறு மூலநூல் தன் இருப்பிற்காக மொழிபெயர்ப்பைச் சாரவில்லையோ அவ்வாறே பிரம்மம் உலகத்தைச் சாரவில்லை. இதுதான் மாயாவாதம் என்று வேறுவகையாகவும் கூறப்பெறுகிறது.[71] விவரங்களைப் பொறுத்தமட்டில் பெரிதும் வளர்ச்சியைக் காட்டுவதாக இக்கொள்கை இங்கே காணப்படுகிறதெனினும், நாம் முன்னர் காட்டியபடி (முதல்பாகம், பக்கம் 60) உபநிஷதங்களில் இதற்குத் திட்டமான அடிப்படை இருக்கிறது. ஆகையால் அது வேதாந்தத்திற்குப் புறம்பானது என்று கூறப்

[69] பாஸ்கரரை (Bhāskara)ப் போலச் சிலர், பிரபஞ்சத்தை மட்டுமே பிரம்மத்தின் பரிணுமமாகக் கொள்கின்றனர், ஜீவர்களையும் சேர்த்து அன்று.

[70] IP. vol. ii. 570.

[71] சில வேளைகளில் அத்வைதிகள் பரிணுமத்தில் நம்பிக்கையைக் காட்டக்கூடியதான சொற்களைப் பயன்படுத்தினுல் அவர்கள் நுகர்நிலையான நோக்குடன் அவ்வாறு பேசுவதாகக் கொள்ளவேண்டும். See Saṁkara on VS. II. i. 14 and Bhāmati on I. iv. 27.

படும் குறைக்கு உண்மையாக இடம் இல்லை. மேலும் தன் முரணுக உள்ள நுகர்வியலான உலகத்திற்குப் பின்புறமாக ஓர் உள்பொருள் இருப்பதாகக் கொள்வதனுல் சங்கரர் தம் கொள்கையை மாத்யமிகர்களின் ஸூன்யவாதத்தினின்றும் வேறுபடுத்துகிருர். ஸகுணப் பிரம்மத்தில் காணப்படும் முரண் அல்லது அதன் சார்புடைமை அதனைத் தோற்றத்தின் அளவிற்குத் தாழ்த்துகிறதே தவிர அதனை முற்றிலும் நீக்கிவிடுவதில்லை. மாத்யமிகர்களின் கருத்துப்படி எண்ணம் சார்புடையதில் அமைவுகாண முடியாதெனின், அவ்வாறே எண்ணம் வெறும் இன்மையிலும் அமைவு காணமுடியாது என்பது சங்கரர் கருத்து. உபநிஷதங்கள் ஆளும் சொற்களைப் பயன்படுத்தி அத்வைதம் மறுப்பது 'பெயர்கள்', 'உருவங்கள்' ஆகியவற்றை மட்டுமே—எது அவற்றின் போர்வையில் தோன்றுகிறதோ அதனையன்று, என்று கூறலாம். அல்லது, பழைய நூலாசிரியரொருவர் கூறுவதுபோல, அத்வைதிகள் மறுப்பது வேற்றுமையை (distinction —bheda) மட்டுமே; மாத்யமிகர்கள் அதனை மறுப்பதுடன் வேருயுள்ளவற்றையும் (distincts—bhidyamāna) மறுக்கின்றனர்.[72] நுகர்வியல் பொருள்கள் அனைத்திற்கும் பின்னதாக ஓர் உள்பொருள் உண்டென்பது வெறும் சாற்றுரையன்று; ஏனெனில் நம்முள் இருந்து நினைப்பது அதற்கு வேருனதன்ருகலின் அதன் இருப்பு உடனடியான உறுதியாகிறதென்று இந்தத் தர்சனத்தில் கூறப்படுவது நமக்குத் தெரிந்ததே. அதை மறுப்போமானுல் அதனை மறுப்பதென்பதே அதனை இருப்பதாக்கும்.[73] அது என்ன என்பது நமக்குத் திட்டமாகத் தெரியாமலிருக்கலாம்; ஆனுல் அதனுடன் நமக்குள்ள அடிப்படையான முற்றொருமையினுல் அதன் இருப்பு ஐயுற முடியாததாகிறது.

இந்த உள்பொருளின் தன்மை யாது? முன் ஒரு பகுதியில் சுட்டிக்காட்டியபடி, நுகர்வியலான அறிவில் குறிப்பாக உணர்த்தப்படும் வரையறையற்ற உணர்வு என ஒரு புறம் கூறலாம்; அல்லது வரையறையுற்ற பொருள்கள் அனைத்திற்கும் முற்கோளாக உள்ள வரையறையற்ற உள்பொருளாகக் கூறலாம். ஆனுல் அது நுகர்வியலான அறிவோ தோற்றவியலான பொருளோ அன்று; ஏனெனில் அவை ஒவ்வொன்றும் உள்பொருளுக்குத் தோற்றத்தை மேலும் சேர்ப்பதால் சேர்க்கின்ற அளவிற்கு உள்பொருளின் தூய்மையைக் காட்டத் தவறுகிறது. முடிநிலையானதை வெளிப்படுத்துவனவாயும் அத்தகைய அறிவும் உள்பொருளும் (knowledge and being) அதனைச் சரியாகக் காட்டுவதில்லை; நுகர்வியலான பொருள்கள் அனைத்தும் இத்தகையனவே. அதற்கப்பாலாக அவை

[72] See SAS. iv. 20.

[73] Ya eva hi nirākartā tadeva tasya svarūpam: Saṁkara on VS. II. iii. 7.

இல்லையெனினும் தனித்தோ சேர்ந்தோ அவை ஆகமாட்டா. இதனால்தான் முடிநிலையான பிரம்மம் நிர்க்குணம் அல்லது 'வரையறைப்படாதது' (indeterminate) எனப்பெறும். இது, பொதுவாகக் கருதப்படுவதைப்போல இன்மையெனப் பொருள்படாது. ஆயின் உள்ளம் கருதும் எதுவும் உண்மையில் அதனைச் சேர்ந்ததன்று என்று மட்டுமே பொருள்படும். நாம் நினைப்பது எதுவாயினும் நினைக்கப்பட்டதனாலேயே புறப் பொருள் நிலையானதாகிறது (dṛśya); எனவே அது ஒருபோதும் புறப்பொருளாகாததின் (dṛk) பகுதியாயிருக்கமுடியாது. ஆகையால் பழக்கமான சிந்தனையின் சொற்பொருள் வகைகள் (categories of thought) அதற்குப் பொருந்தமாட்டா. எனவே, அதனை நேரடியாக வர்ணிக்க இயலாது. ஆனால் தோற்றங்களைத் துணையாகக்கொண்டு அதனை மறைமுகமாகச் சுட்டிக்காட்டலாம்; ஏனெனில் தனித்திருக்க முடியாததான தோற்றம் தனக்கு அப்பாலுள்ள உள்பொருளைக் கட்டாயமாகக் குறிக்கிறது. இவ் வகையில் ஒவ்வொரு காட்சிப்பொருளும் ஒவ்வொரு கருத்துப்பொருளும் பரம்பொருளைக் குறிக்கும்படி செய்யலாம். உபநிஷதங்கள் அறிவானைச் சுட்டுகின்ற த்வம் (tvam) அல்லது அஹம் போன்ற சொற்களைக் கொண்டு அதன்பால் நம் கவனத்தைச் செலுத்துவதையே விரும்புகின்றன; ஏனெனில் பிற சொற்களைப்போலல்லாமல் இவை அதன் இருப்பைப்பற்றிய ஐயம் அனைத்தையும் அகற்றுவதுடன் அதன் தன்மையை நன்கு அறிவதற்கும் உதவுகின்றன.[74] தத் த்வம் அஸி அல்லது அஹம் பிரம்ம அஸ்மி போன்ற சாற்றுரைகளில் தத் அல்லது பிரம்மம் என்னும் சொற்களுடன் இத்தகைய சொற்களையும் சேர்க்கும்போது உள்பொருளைப்பற்றிய குறிப்பு வலியுறுகிறது. ஏனெனில், தனிப்பட்ட அறிவானையும் பிரபஞ்ச இயலான அறிவானையும் குறிக்கும் பண்புகள்—முன்னது கட்டுக்குள்ளாயிருப்பது, பின்னது கட்டற்றிருப்பது போன்றவை—தம்முள் பொருந்தாவாகலின்,[75] நம் உள்ளம் இச் சொற்களின் வெளிப்படையான பொருளை விட்டுவிட்டு அப்பண்புகளைக் கடந்து சென்று அவற்றின் உறைவிடமாயுள்ளதனையே (nirviśeṣa—vastu) மேற்சொன்ன உரையின் உண்மைப் பொருளாகக் கொள்கிறது. ஜீவனுக்கும் ஈஸ்வரனுக்கும் இடையே மாயையால் ஏற்படுத்தப்பெறும் பொய்த் தோற்றமான தடைகளாகிய இப் பண்புகளை விட்டுவிடுவதால் குறையொன்றும்

[74] Cf. Naiṣkarmya-siddhi, iii. 100—3. எல்லாப்பொருள்களுமே ஏதாவதொரு வகையான உள்பொருளை (sat) வெளிப்படுத்துகின்றன. அவற்றை அறிகின்ற அறிவான் (subject), உள்பொருளை மட்டுமன்றி எண்ணத்தையும் (cit) வெளிப்படுத்துகிறது. இவ்வாறு அத்வைதம் உள்பொருளில் வகைகளைப்போலவே சிறு அளவுக் கூறுகளையும் (kinds as well as degrees) ஏற்கிறது.

[75] இரண்டிற்குமுள்ள வேறுபாட்டைக் காட்ட பின்வருவனவற்றையும் கூறலாம்; ஜீவனின் அறிவு பல குறைபாடுகளுடையது, கடவுளோ அனைத்தையும் அறிபவர்; கடவுள் வழியளவையாக அறியப்படுபவர்; ஜீவனோ உடனடியாக உணரப்படுவது.

இல்லை என்பதையும் நாம் சொல்லவேண்டும். ஒரு பண்புத்தொகுதியின் அடிநிலையை மற்றொன்றின் அடிநிலையுடன் இங்கே நாம் முற்றொருமைப்படுத்தவில்லை யென்பதையும் சுட்டிக் காட்டவேண்டும்; ஏனெனில் அவற்றிற்குள் யாதாயினுமொரு உண்மையான வேற்றுமையின்றி அத்தகைய முற்றொருமை பொருளற்றதாகும், இதனைத் தவிர்ப்பதற்காக இரண்டிற்குமுள்ள வேற்றுமையை மட்டும் மறுக்கிறோம்; ஆகையால் சரியானபடி இவ்வுரைக்குப் பொருள் ஜீவன் பிரம்மத்திற்கு வேறானதன்று (not other) என்பதாம்.

அத்வைதத்தின் பரம்பொருள் வரையறுக்க இயலாதது என்பது மட்டுமன்று; நாம் அதனை அறியவும் முடியாது. ஏனெனில் எண்ணத்திற்குப் பொருளானவுடன் அது அறிவானுடன் தொடர்புற்று வரையறைப்பட்டதாகிறது. ஈஸ்வரன் அல்லது ஸகுணப் பிரம்மம் பற்றிய கருத்து மெய்யுணர்வின் உண்மையான குறிக்கோளாயிருப்பதற்கேற்ற நிறைவுடையதன்று என விலக்கப்படுவதற்கு இதுவும் ஒரு காரணம். இக் குறிக்கோள், முடிநிலையான உள்பொருளைப்பற்றிய கோட்பாட்டாய்வியலான கருத்தை அல்லது கருத்தியலான வாய்பாட்டைப் பெறுவது மட்டுமன்று; ஆயின் அது தன்னியல்பில் யாதாயிருக்கிறதென்பதை உணர்வதாகும் என்று பிற தர்சனங்களைப்போல அத்வைதமும் கருதுகிறது. வரையறையுற்ற பிரம்மம் என்னும் குறிக்கோள் எண்ணத்தில் விரிவாக்கப் பெற்றுளது. எனவே அது எண்ணத்திற்கோர் உள்பொருளாகிறது. அது 'தோற்ற இயலான உடை உடுத்திய பிரம்மம்' ('Brahman in an empiric dress')—பரம்பொருள் தான் உள்ளது போலன்றி நமக்குத் தோன்றும் வகையிலிருப்பது. நாம் குறிப்பிட்ட அதன் அகவயமான தன்முரண் உண்மையில் அது எண்ணத்துடன் கொண்டுள்ள உறவால் விளைவது. அது ஞேயப் பிரம்மம் (jñeya Brahman) அல்லது அறியக்கூடியதான பிரம்மம் என்று சொல்லப்படுகிறது. தன்னளவில் அறிவான், அறியப்படுபொருள் என்பவற்றை உள்ளிட்ட எல்லா உறவுகளையும் அது விலக்குகிறதாதலின் (asaṃsṛṣṭa) அது அறியப்படாதது. ஆனல் அறியக்கூடாததாயினும் நாம் இப்போது காட்டப் போவதைப்போல உணரக்கூடியது.

எனவே, உபநிஷதங்கள் பிரம்மத்தை நிர்க்குணம் என்றும் அதனல் வரையறுக்க இயலாதது அறிய இயலாதது என்றும் வர்ணிக்கும்போது சரியாக என்ன பொருளில் அவ் வர்ணனையை அறிவது என்பதில் விழிப்பாக இருக்கவேண்டும். சொற்களின் எல்லாப் பொருளிலும் அது அவற்றிற்கப்பாற்பட்டதன்று. அது அவ்வாறு இருக்கிறதென்று கொள்வது உபநிஷதங்களின் முழு நோக்கத்தை இழப்பதாகும். எதிர்மறையான வரையறை மட்டுமே இயல்வதானது என்று கொண்டாலும் இதிலிருந்து நிர்க்குணம் என்பது வெறுமை (blank) என்பது

பெறப்படாது;[76] ஏனெனில் எல்லா உரைகளும் நேரடியாகவாவது மறைமுகமாகவாவது உள்பொருளைக் குறிக்கின்றன; எதிர்மறைக்குக் கட்டாயமாக அதன் உடன்பாட்டு உள்ளுறை இருக்கிறது. உண்மையில், அத்வைதிகள் நேதி நேதி (neti neti)—'அது அன்று, அது அன்று' ('not this, not that') என்பது போன்ற உபநிஷதக் கூற்றுக்களுக்கு இரண்டாம்நிலை இடத்தைத் தருகின்றனர்.—முதல்நிலை இடம் நம்முள் இருக்கின்ற உள்பொருளை முடிநிலையானதாகக் காட்டும் தத் த்வம் அஸி என்பது போன்றவற்றிற்குத் தருகின்றனர். அதாவது எதிர்மறைக் கூற்றைத் தனியாக வைத்துப் பொருள் கொள்ளக் கூடாது. தத் த்வம் அஸி போன்ற உடன்பாட்டு வகையானவற்றோடு சேர்த்துப் பொருள் கொள்ளவேண்டும். எதிர்மறை உடன்பாட்டிற்குப் புகுமுகமாக மட்டுமே உளது.[77] பரம்பொருள் இங்கே புறவயமாகக் கருதப்படவில்லை—புறநிகழ்ச்சிகளிலிருந்து வெறும் வழியளவையாகப் பெறப்பட்டதன்று; ஆயின் நம்முள் தன்னை வெளிப்படுத்திக் கொள்வதாகக் கருதப்படுகிறது என்று பொருள் கொள்ளவேண்டும்.[78] இது எதிர்மறை வர்ணனையின் பொருளை முற்றிலும் மாற்றிவிடுகிறது; ஏனெனில் இதனுல் அதன் உடன்பாட்டுத் தன்மையை ஏற்பதுடன் அமையாது அதன் ஆன்மிய இயல்பையும் நாம் ஏற்கும்படியான கட்டாயத்திற்குள்ளாகிறோம். ஆகவே, பரம்பொருள் இங்கே வெற்றுநிலையான அல்லது உள்ளீடற்ற உள்பொருளாகக் கருதப்படவில்லை. பிரம்மம் அறியமுடியாதது என்னும் கூற்று அறியொணுக்கொள்கைக்கு (agnosticism) நம்மைச் செலுத்துவதாகவும் கருதக்கூடாது. உள்பொருளை யறிவதற்கு பலமுனைப்பட்ட சிந்தனை அனைத்துமே ஏற்றதல்ல என்பதில் ஐயமில்லை; ஆனுல் சிந்தனை அப்பொருளை நுகர்வுக்கு அப்பாற்பட்டதாக நுகர்வுத் துறைக்கு முற்றிலும் புறம்பாக உள்ள ஏதோ ஒன்ருகக் காட்டுவதில்லை. நிர்க்குணப் பிரம்மம் ஸகுணத்தின் எதிர்மறை அல்லது எதிர்த்தட்டு (antithesis) அன்று; ஆயின் அதன் உண்மையே யாகவும் அதனை உருவாக்குவனவற்றில் ஒவ்வொன்றினுள்ளும் கலந்து நிற்பதாகவும் உளது. எனவே, நுகர்வின் எப்பகுதியும்—அது அறிவைப்பற்றியதாயினும் சரி,

[76] சொல்லின் மெய்ப்பொருளில் அது பரம்பொருளா யிருத்தலின் அறிவுக்கூர்மையற்றவர்க்கு (manda-buddi) அது 'இன்மை'('nothing')போலத்தோன்றலாம் என்று சங்கரர் கூறுகிருர் (see com. on Ch. Up. VIII. i. 1.) ஒப்பிடுக: 'எண்ணத்திற்கு எது சார்புடையதன்ருே அது இல் பொருள் என்பதை நான் மீண்டும் வற்புறுத்துகிறேன்'—Bradley: Appearance and Reality, p. 30.

[77] See Saṁkṣepa - śārīraka, i. 250—6.

[78] புறவயமான உள்பொருள் எதிர்மறையாக வர்ணிக்கப்பட்டு அறியக்கூடிய கூறுகள் அனைத்தும் அதிலிருந்து நீக்கப்படுமாயின் எஞ்சி நிற்பதொன்றுமில்லை என நாம் முடிவு செய்யலாம். 'வெறும் உண்மை என்பது வெறும் இன்மை' என்னும் கூற்று சங்கரரின் ஆத்மாத்வைதத்திற்கு (Ātmādvaita) வேருன மற்ருெரு வகையான அத்வைதத்திற்குப் பொருந்தும். ஸத்தாத்வைதம் (Sattādvaita) எனவழங்கும் இதுவெறும் உண்மையை (sattā - sāmānya) பரம்பொருளாகக் கொள்கிறது. See Naiṣkarmya - siddhi, iii. 101.

அறியப்படு பொருளைப்பற்றிய தாயினும் சரி—நிக்ர்குணப் பிரம்மத்தை வெளிப்படுத்துவதாயுளது. அடக்க வொண்ணுமை (irrepressibility-svayaṁ—prakāśatva) அதன் தன்மையேயாக உளது; அது முகிலின் பின் மறைக்கப்படினும் தன்னை யொருவாறு காட்டுகின்ற ஞாயிற்றைப் போன்றது. பொதுவாகக் குழப்பமான தோற்றங்களின் பெருந் தொகுப்பினுல் அதனைக் காணத் தவறுகின்ருேம். ஆனுல் இது அலைகளின் காரணத்தால் கடலைப் பார்க்கத் தவறுவது போன்றது. அறிவிற்குப் பொருளாக அதனைப் பற்றமுடியாது என்பது மெய்தான். ஆனுல் அதனை 'நுகர்வதற்கு' வேறு வழிகள் இருக்கலாம்; காட்சி பற்றிய அத்வைதக் கொள்கையின் முழுப்போக்கும் அத்வைதத்தின் ஒழுக்கப் பயிற்சித் திட்டமும் அத்தகைய நுகர்வு வகையுளதென்றும் பிரம்மமாகவே இருப்பதால் பிரம்மத்தை 'அறிய' முடியுமென்பதைக் காட்டுகின்றன. இதனை அடுத்த பகுதியில் பார்ப்போம். இந்த உயர் வகையான நுகர்வு நமக்கு முற்றிலும் தெரியாததும் அன்று. மிக அரியவையாயினும் நம்மையே நாம் கடந்துநிற்கும் நொடிப் பொழுதுகள் உள; அந்த நேரத்தில் நாம் நுகர்ந்துகொண்டிருப்பதையே அறிவதில்லை. அகம்பற்றிய எண்ணம் உள்ளடங்கிய பொது உணர்வைக் கடந்து செல்வதல்லாமல் வெளிப்படையான அக உணர்வையும் கடந்து நுகர்வில் எண்ணம் கலந்துவிடுகின்ற நிலைக்குச் செல்கின்ருேம். நீண்ட பயிற்சியால் உள்ளவை அனைத்துடனும் முற்ருெருமை கொள்ள அறிந்த மெய்யறிவாளர் அந் நிலையையும் கடந்து புற உலகையும் தம்மையுமே காணுது உள்பொருளில் நேரடியாக நிலைத்துவிடுவதற்கு இது ஓரளவு ஒப்புமை உடையது. இந்நிலை அத்வைத அறிவுரை நிறைவெய்துவதாகும்.

ஸகுணப் பிரம்மம் பற்றிய குறிக்கோள் இவ்வாறு மெய்யுணர்வின் முடிந்த நிலையாயிருப்பதற்குப் போதியதன்ருயினும் அதனைப் பயனற்றதாகவும் கருதக்கூடாது. பிறவியினுல் ஏற்படும் குறைகளைக் கடந்து அத்வைதம் கூறும் பயனையடைவதற்கு இன்றியமையாததான ஒழுக்கத் தகுதியைப் பெறுவதற்காக மாணவன் மேற்கொள்ள வேண்டிய அற இயலான குறிக்கோளை அது எவ்வாறு தருகின்றதென்பதை நாம் முன்னரே பார்த்தோம். எடுத்துக்காட்டாக, அத்வைதத்தில் பின்பற்றப்படும் முறை காட்டுவதைப்போல வெறும் கொள்கை இயலான நோக்கைக்கொண்டு பார்த்தாலும் அதற்கென ஒரு பலனுமில்லாமலில்லை. இம்முறை, தனி நுகர்வில் காணப்படுபவையான ஏறத்தாழ வேறுபட்ட உலகங்களில் தொடங்கி, அவற்றிற்கு அடிப்படையாகப் பொதுவான ஒன்றைக் கண்டுபிடிக்கிறது என்பது நமக்குத் தெரியும். அவற்றில் காணப்படும் பல்வகைப் பெருக்கத்தை ஒழுங்குற அமைத்து இம்முறை ஒற்றுமையைப் (unity) பெறுகிறது. மேற்கூறிய ஆய்வு முறைப்படி வேற்றுமையில் ஒற்றுமையுடைய இவ்வுலகமே ஒரு தோற்றமாதலின் இவ்வாறு ஒற்றுமை பெற்ற

பிறகுதான் இவ்வுலகத்திற்கு அப்பால் ஒரே உள்பொருளாக ஆத்மா இருக்கிறதென இக் கொள்கை முடிவு செய்கிறது. அத்வைத முடி நிலைப் பொருளைத் தவருது அடைவதற்குப் பொது நுகர்வின் முரண் களையும் முறைகேடுகளையும் முதலில் ஸகுணப் பிரம்மத்தில் ஒருங் கமைப்பாகத் தோன்றுவதிலாவது தீர்க்கவேண்டும். இவ்வாறு ஏற்படுத்தப்படும் இணைப்பின்றி, அல்லது இதையே வேறுவகையாகச் சொல்லவேண்டுமானால், ஜீவனின் அவித்யை மாயையென அனைத்து மாக்கப்பட்டாலன்றி, தனிப்பட்ட உணர்விற்கப்பாலாய் ஏதுமிருப்ப தாகக் கொள்வதற்குக் காரணமிராதாதலின் உலகத்தைத் தனிப்பட்ட தொரு காட்சியாக்கும் அகநிலைக் கொள்கைக்கு (subjectivism) இழிந்துவிட நேரும். ஸகுணப் பிரம்மக் கருத்தில் அத்வைதிகள் குறை காண்பது மெய்யுணர்வின் பயனுக அது இருப்பதற்குப் போதிய தன்று என்பதால்தான், அது பயனற்றதொன்றன்று எனத் தெரிந்து கொள்ளவேண்டும்.[79] ஆனால் அதன் பயன் நுகர்வுத் துறையள வாக உள்ளது—இக் கருத்து செயல்முறைப் பயன் அடிப்படைத் தத்துவ ஏற்புடைமையைப் பொறுத்ததாக இருக்கவேண்டுவதில்லை என்று பொதுவாக அத்வைதம் கொள்வதற்கு முற்றிலும் ஒத்துள்ளது. இவ் வேறுபாட்டினுல் நிர்க்குண பிரம்மம்பற்றிய உயர்நிலை அறிவுரை (para-vidyā) எனவும் ஸகுணம்பற்றிய கீழ்நிலை அறிவுரை (apara-vidyā) எனவும் நன்கு தெரிந்த 'இருவகை'யான அறிவுரைகள் தோன்றியுள்ளன.

IV

மோக்ஷம் என்பது புதிதாக அடையவேண்டியதொரு நிலை யன்று; ஆயின் அகத்தின் தன்மையாகவே உள்ளதாதலின் அதனைப் பெறுதற்குரியதாகப் பொதுவாக வழங்கும் பொருளில் யாதொரு வழியைப் பற்றியும் பேசுவது அரிதாகிறது. அது, எப்போதும் நம்முள்ளேயே இருப்பதான—ஆனால் தற்போது மறக் கப்பட்டுள்ள—நம் இயற்கையே யாகும். உபநிஷதம் 'அது நீ (ஆக உள்ளாய்)' ('That thou art') என்கிறது; 'அது நீ ஆகிருய்' ('That thou becomest') என்று சொல்லவில்லை. இதனை விளக்கு தற்குப் பொதுவாகத் தரப்படும் எடுத்துக்காட்டு குழவிநிலையி லிருந்து வேடனுல் வளர்க்கப்பட்ட இளவரசன் பின்னர் தான் மன்னன் வழிவந்தவனென்பதைக் கண்டுபிடித்தலாகும்.[80] அவன் எப்போதும் இளவரசனுகவே இருந்திருப்பதால் அவன் செய்ய வேண்டுவதனைத்தும் தான் இளவரசன் என்னும் உணர்ச்சி கூடுதல் அல்லது உணர்தலே ஆகுமாதலின் இதில் (புதிதாக) ஆக

[79] See Saṁkara on Ch. Up. viii. i. I and Kalpa-taru, I. i. 20.

[80] Saṁkara on Br. Up. II. i. 20.

வேண்டுவது ஒன்றுமில்லை. சூரிய கிரஹணத்திற்கும் சந்திர கிரஹணத்திற்குமுள்ள வேற்றுமையைக் கொண்டும் இவ்வாறே இதனை நன்கு விளக்கலாம். சந்திர கிரஹணத்தில், சந்திரனுக்கும் சூரியனுக்கும் இடையே உலகம் வருவதால் உண்மையிலேயே சூரியனுடைய ஒளி சந்திரனில் விழாமல் போகிறது. ஆகையால் கிரஹண நீக்கம் சந்திரனுடைய நிலையில் உண்மையானதொரு மாற்றத்தைக் காட்டுகிறது—அதாவது இருள் சூழ்ந்த பகுதி ஒளி பெறுகிறது. சூரிய கிரஹணத்திலோவெனின் கிரஹணத்திற்கு முன்னிருந்ததைப் போலவே அல்லது அதற்குப் பின் இருக்கப் போவதைப் போலவே சூரியன் ஒளிப் பிழம்பாகவே இருந்து வருகிறது. குறுக்கே வருகின்ற சந்திரன் அதனை உள்ளவாறே பார்க்க வொட்டாமல் செய்கிறபடியால் சூரியன் இருளால் சூழ்ப்பெற்றதைப் போலத் தோன்றுகிறது. ஒளியுடன் சூரியன் மீண்டும் வருவது அதில் யாதொரு மாறுதலாலுமன்று; ஆயின் சந்திரன் விலகிச் சென்று விடுவதால் அல்லது சூரியன் தன்னை உள்ளவாறே காட்டுவதைத் தடுக்கும் பொருளின் நீக்கத்தாலாகும். இவ்வாறே அத்வைத மோக்ஷத்திலும் உண்மையை மறைக்கும் தடையை நீக்குவதே செயற்பாலதாகும்; இதற்கான பயிற்சியும் இவ் விளைவை ஏற்படுத்தும் ஒரு நோக்கத்தைக்கொண்டு விதிக்கப் பெறுகிறது. ஆகையால் எதிர்மறை அல்லது மறைமுகமான பொருளில் மட்டுந்தான் இங்கே மோக்ஷத்தையடைவதெனப் பேசுகிறோம். நுகர்வியல் வாழ்க்கை முழுவதும் அத்யாஸத்தினால் (adhyāsa) ஏற்படுவதாதலின் தடையாயிருப்பது அஞ்ஞானம்; அஞ்ஞானம் தனக்கு மாறாக உள்ள ஞானத்தால் நீக்கப்படும். முன்னர் ஒரு முறைக்கு மேலாகக் கூறப்பட்ட காரணங்களுக்காக அஞ்ஞானத்தைப் போக்கும் ஞானம் நேரடியானதாக அல்லது உள்ளுணர்வியலாக (sākṣāt-kāra) இருக்க வேண்டும்; அது பிரம்மத்துடன் தனக்குள்ள முற்றொருமையைக் குறிப்பதாக இருக்கவேண்டும்; ஏனெனில் இம் முற்றொருமையை மறப்பதாலேயே ஸம்ஸாரம் ஏற்படுகிறது. விடுதலைக்கு அத்தகைய அறிவு ஒரே வழியாக உளது. ஒழுக்க நிறைவோ சமயச் சார்பான செயல்களோ நேரடியான உதவிகளாக இதற்குத் தேவைப்படவில்லை. இயற்றி நிலையை (will) வளர்ப்பதும் உணர்ச்சிகளைத் தூய்மைப் படுத்துவதும் இன்றியமையாதவைதாம்; ஆனால் அவை ஞானத்திற்கு மட்டுமே[81] உதவிகளாக உள; மோக்ஷத்திற்கு அல்ல. ஒழுக்கத் தூய்மையற்றோர் காக்கும் அறிவைப் பெற மும்முரமாக முயலமாட்டார் என்பது இதன் பொருள். ஞானம் எழுகின்றபோது அது தானாகவே அஞ்ஞானத்தை விலக்குகிறது. அதே நேரத்தில் ஆத்மா தன் உள்ளார்ந்த முழுப் பேரொளியுடன் வெளிப்படுவது மோக்ஷமாகும். இதையே வேறு வகையாகச் சொல்ல வேண்டு

[81] VS. III. iv. 26.

மெனின், ஒழுக்கச் செம்மையும் சமய ஒழுக்கமும் மோக்ஷத்திற்குக் கட்டாயமானவையாயினும் அவை போதியவை ஆகா. சங்கரர் கூறும் கர்மஸந்நியாஸத்தின் (karma-saṁnyāsa) பொருள் இதுவேயாம். உலகத்தைப் பற்றியும் அதிலிருந்து தப்புவதைப்பற்றியும் அத்தகைய கருத்தின் அளவை இயலான முடிவே ஜீவன் முக்தி பற்றிய கருத்து. விடுதலைக்கு அறிவு ஒரே வழியாக இருப்பின் அதைப் பெற்ற அந்த நொடியிலேயே விடுதலை ஏற்படவேண்டும்; விடுதலையை இங்கேயே இப்பொழுதே அடைவதை இயலாததாக்க மனிதனுடைய உளவியலான அல்லது வேறு வகையான அமைப்பில் யாதொன்று மில்லை.[82]

இதற்கான பயிற்சி இரு நிலைகளில் மேற்கொள்ளவேண்டியது —ஒன்று அத்வைதத்தைக் கருத்தாகக் கற்பதற்குத் தகுதி பெறுவதற்கான புகுமுகநிலை ; மற்றொன்று ஆத்மா தன்னை உணர்தலை நேரடியாக எய்துவதற்கான சரியான வேதாந்தப் பயிற்சி. இவற்றுள் முன்னது, கீதையைப்பற்றிய அதிகாரத்தில் விளக்கியதைப்போல கர்ம-யோகத்துடன் முற்றொருமையுடையது—அதன் நோக்கம் பற்றறுதியை (detachment) வளர்ப்பதாகும். பின்னது, ஸ்ரவணம், மனனம், நிதித்யாஸனம் ஆகியவற்றைக் கொண்டது. இவை உபநிஷதங்கள் பற்றிய அதிகாரத்தில் முன்னரே விளக்கப்பட்டதாயினும் அத்வைதத்திற்குச் சிறப்பாயுள்ளதைக் காட்டுவதற்காக அதனை மீளவும் கூறுதல் கட்டாயமாகிறது. (1) ஸ்ரவணம். உபநிஷதங்கள் கற்பிக்கும் உண்மையை உணர்ந்த குருவின் துணைகொண்டு அவற்றைக் கற்பதும் ஆய்வதுமாகும். இதன் உட்கருத்து இரு வகையானது : முதலாவது, முடிநிலையான தத்துவ உண்மையை மறைகளின் மூலமாய்க் கற்கவேண்டுமென்பது ; இரண்டாவது, இக் கல்வி பயனுடையதாயிருக்க வேண்டுமாயின் தகுதிவாய்ந்த ஆசிரியருடன் நேரடியாகப் பழகவேண்டும்; வெறும் நூலறிவு பயன் மிக்குடையதன்று என்பதை வற்புறுத்துவது. (2) மனனம். உபநிஷதங்கள் கற்பிப்பதைத் திட்டமாக அறிந்தபின் எப்படி, எதற்காக அவை கற்பிப்பது மட்டுமே உண்மையானது என்பதைத் தனக்குள்ளேயே ஆய்வது. இம் முறையின் முதன்மையான நோக்கம் முடிவான உண்மையைக் கண்டுபிடிக்க வேண்டுமென்பதன்று; ஏனெனில் அது ஸ்ரவணத்தின் மூலமாக முன்னரே அறியப்பட்டது—ஆயின் ஐயம் சரியானதாயிராதெனினும் அதனைப் போக்குவது

[82] உபநிஷதங்களின்படி, அகத்தை உணரக்கூடிய மற்றைய ஒரே இருப்பு நிலை பிரம்மலோகம் (Kaṭha Up. II. iii. 5.) உபநிஷதங்களைப்பற்றிய அதிகாரத்தில் கூறியதுபோல (முதல் பாகம் ,பக்கம் 75), இவ்வாறு விளையும் மோக்ஷம் கிரமமுக்தி (krama - mukti) யெனப்பெறும். அத்வைதத்தின்படி, இது வேதம் விதிக்கும் கர்மாவுடன் ஸகுணப் பிரம்மத் தியானத்தின் சேர்க்கையால் (sammuccaya) விளைவது. மாணவன் ஸகுணப் பிரம்மத்தைப் பரம்பொருளாகக் கருதுவதற்குக் காரணம் ஸகுணத்தைவிட உயர்ந்தது ஒன்றுண்டென்பதை அறியாததாலோ அறிந்தும் அதை உணர்வதற்குத் தகுதியில்லையென நினைப்பதாலேயோ ஆகலாம்.

(asaṁbhāvanā). நம்பிக்கையினுல் ஏற்றுக் கொள்ளப்பட்டதைத் தானே உண்மையென அறியும் உறுதியாக, மாற்றச் செய்வது, அத்வைதத்தில் அறிவு ஆய்வுக்குத் (reason) தரப்படும் இடத்தை நன்கு காட்டுகிறது. இறுதியில் ஒருமையாட்சி இயலான நுகர்வைக் (mystic experience) குறிக்கோளாக உள்ள கொள்கையில் பகுத்தாய்வான நினைவின் (analytic reflection) மதிப்பை யேற்பது தனித்தன்மை வாய்ந்ததென இடையே சொல்லலாம். (3) நிதித்யாஸனம் (nididhyāsana). மனனத்தில் அறிவு உறுதி பெறுகிறது. ஆனுலும் தன்னை உணர்தற்கு இடையே தடைகள் இருக்கக்கூடும். ஏனெனில் அத்தகைய உறுதியிருந்தும் அவ்வப்போது புதிதாக உணர்ந்ததோடு பொருந்தாப் பழைய எண்ணப் பழக்கங்கள் (viparita bhāvanā) நம்மை அறியாமலே தலைதூக்கலாம். நிதித்யாஸனம் இத்தகைய தடையை வெல்வதற்காக உளது. இது வேதாந்த அறிவுரையின் மையமான தனி அகம்—பிரம்ம முற்றொருமையைப் பற்றிய தியானம். விரும்பிய உள்ளுணர்வான அறிவு (intuitive knowledge) தோன்றி அந்த முற்றொருமை உடனடியாகும் வரையில் (aparokṣa) [83] இது நீடிக்கவேண்டும். அவ்வாருகும்போது ஜீவன் முக்தராகிறோம். முடிநிலை மெய்யுணர்வான உண்மை உபநிஷதச் சான்று கொண்டு அறியவேண்டியது என்பதில் ஐயமில்லை; ஆனுல் இவ்வறிவு உண்மையான விடுதலை அளிக்கவேண்டுமெனின் ‘நான் பிரம்மம்’ (Aham Brahma asmi)[84] என்னும் வடிவில் இதனை நம் நுகர்வைக் கொண்டு மெய்ப்பிக்க வேண்டும். பொது நிலையான நுகர்விலிருந்து வேறுபடுத்துவதற்காக வித்வதனுபவம் (vidvadanubhava) என்று கூறப்பெறும் இந்த உடனடியான நுகர்வு அல்லது பரம்பொருளைப்பற்றிய நேரடியான உள்ளுணர்வு உண்மைக்கு இறுதியான உரைகல்லாகிறது.[85]

ஜீவன் முக்தரின் வாழ்க்கை இருநிலைகளை யுடையது: அகமுகமாகித் தன்னைப் பிரம்மத்தில் இழந்துவிடும் ஸமாதி அல்லது ஒருமையாட்சி நிலை (mystic trance); அல்லது வ்யுத்தானம் (vyuthāna) அல்லது பொது நுகர்வுக்கு மீளும் நிலை. இந் நிலையில் உலகக்காட்சி மீண்டும் ஏற்படுகின்றது—ஆனுல் அவர்கள் அதன் அடிப்படைத் தத்துவ இயலான பொய்ம்மையை இறுதியாக உணர்ந்துவிட்டபடியால் அதனுல் மருட்சியடைவதில்லை. ஞாயிறு நிலைத்து நிற்கிறது என்பதைப்பற்றி நாம் உறுதி கொண்ட பின்னும் அது இயங்குகிற

[83] VS. IV. i. 1—2.

[84] Cf. Kim tu śrutyādayo anubhavādayaśca yathā-saṁbhavam iha pramāṇam anubhavāvasānatvāt bhūta - vastu-viṣayatvācca brahma-jñānasya: Com. on VS. I. 2. See Dr. Belvalkar: op. cit., p. 14.

[85] நேரடியான வெளிப்பாடு என்பது ஒருபுறமிருக்க, இறுதியாக உபநிஷதங்களும் பண்டைய மெய்யறிவாளர்களின் உள்ளுணர்வான அறிவின் பதிவேடாகவே கருதத் தக்கவை.

தாகத் தோன்றுவதைப்போல பன்மையும் (diversity) தொடர்ந்து காணப்படுகிறது என்று நாம் சொல்லலாம். ஜீவன்முக்தர் மகிழ்ச்சி துன்பம் இரண்டையும் நுகரலாம்; ஆனல் இரண்டையுமே உண்மையில் அவர்கள் பொருட்படுத்துவதில்லை. சங்கரரே வாழ்ந்த முயற்சி மிக்க வாழ்க்கை பெருக்கக் காட்டுவதுபோல[86] அவர்கள் செயல்களனைத்தையும் விட்டுவிடவேண்டுமென்பது கட்டாய மன்று. ஆனல் இவை தன்னலத்தாலோ பிறரைப்பற்றிய கடப்பாட்டுணர்ச்சியாலோ நிகழ்பவையல்ல. பொதுவாக மனிதனுக்குள்ள குறுகிய அகத்தைப்பற்றிய குருட்டு அன்பினல் தனிப்பட்டவைகளிடம் ஏற்படும் பற்றிற்குப் பதிலாக அறிவு விளக்கம் பெற்றதனல் அனைவர்க்கும் ஒத்த அன்பு கொள்ளும்நிலை அவர்களுக்கு ஏற்படுகிறது. 'அது நீ (ஆக உள்ளாய்)' ('That thou art') என்னும் உபநிஷதக் கூற்று இந்தப் பொது அன்பிற்கு அடிப்படையாகிறது. நம்மைப் போலப் பிறரைப் பார்க்கவேண்டும்—அவர்கள் நாமே ஆதலின்—ஒழுக்கம் பற்றிய சிறந்த விதிக்கு இக் கருத்து உறுதியான கால்கோள் அமைக்கிறது. 'யாவன் தன்னில் எல்லா உயிர்களையும் எல்லா உயிர்களில் தன்னையும் காண்கிருனே அவன் யாரையும் வெறுப்பதில்லை' என உபநிஷதம் கூறுகிறது;[87] அல்லது கீதை கூறுவது போலத் 'தன்னைத்தான் துன்புறுத்திக் கொள்ளமாட்டான்.'[88] நிறைவுக்காக முயலுபவனுக்கு மட்டுமே பொருளுடைய சமூக இயலான ஒழுக்கம்பற்றிய பொதுச் சட்டங்களும் சடங்குகளும் அவனுக்குப் பொருளற்றவை யாகின்றன.[89] போர் நிலையைக் கடந்துள்ள ஜீவன்முக்தர்கள் தம்மியல்பிலேயே அறமுடையவர்களாக உள்ளார்கள். உள்துடிப்பும் விருப்பமும் அவர்களிடத்தில் ஒன்ருகி விடுகின்றன. அவர்கள் அந் நிலையில் அறத்தை அடைபவர்களாக இல்லை. ஆயின் அதனை வெளிப்படுத்துபவர்களாக உள்ளனர். 'அகத்தைப் பற்றிய அறிவு விளக்கம் பெற்றவரிடத்து, அன்பு போன்ற அறங்கள் யாதொரு முயற்சியையும் குறிக்கவில்லை. அவை அவர்களுடைய இரண்டாவது இயற்கையாகின்றன'.[90] இறுதியாக பௌதிகத் தொடர்புகள் நீங்கும்போது அவர்கள் மீண்டும் பிறப்பதில்லை; ஆயின் பிரம்மமாகவே நிலைபெறுகின்றனர். இது தான் விதேஹமுக்தி.

[86] Cf. Pañca-daśi, VI. 270-8. இங்கே சங்கரர் தம் பேருரையின் இறுதியில் கூறுவதைக் குறிப்பிடுவது சுவையுடையதாகும் (VS. IV. I. 15). முடிநிலையான உண்மையைப் பற்றித் தம் நேரடியான நுகர்வை அவர் இங்கே குறிப்பிடுகிருர் என்பது மரபு.

[87] Iśa Up. 6.

[88] xiii. 27

[89] Cf. Saṁkara on VS. II. iii. 48.

[90] Naiṣkarmya—siddhi, iv. 69.

14. வேதாந்தம் (தொடர்ச்சி)

ஆ. விசிஷ்டாத்வைதம்

இந்தத் தர்சனம் இராமாநுஜரின் பெயருடன் தொடர்பு கொண்டது. பரம்பொருள்பற்றிய மெய்யுணர்வுக் கொள்கையுடன் (philosophy of the Absolute) ஆளுமைச் சார்புடைய கடவுட் கொள்கையை (personal theism) இணைக்க முயல்வதே மிகத் தெரிப் பாக உள்ள அதன் சிறப்பியல்பாகும். மிகப் பழங்காலத்தைச் சார்ந்த இருவகையான சிந்தனைகள் இங்கே சேர்கின்றன. கற்றவர் களுக்கும் பொது மக்களுக்கும் இது கவர்ச்சியுடையதாயிருப்பது பெரிதும் இச் சேர்க்கையினால்தான் என்று விளக்கம் கூறலாம். சமயப் பகுதியிலும் தத்துவப் பகுதியிலும் இது கீதையைவிட மிகுதி யான ஒழுங்கமைப்பைப் பெற்றுளதாயினும் கவர்ச்சியைப் பொறுத்த வரை கீதையைப் போன்றுளது. வரலாற்று முறையில் பார்த்தால் இங்கே சேர்ந்துள்ள பகுதிகள் தனிப்பட்டவை. முதற்பகுதியாகிய கடவுட் கொள்கை பாகவத வகையைச் சேர்ந்தது. இது தம்மிடம் முழுமனதுடன் ஈடுபாடு கொண்டுள்ள காரணத்தால் ஏகாந்திகள் (ekāntins- ' ஒரு மனத்தினர் ') என்பவரை அருளால் காக்கும் ஆளு மைப் பண்பும் கடந்த நிலையும் உடைய கடவுளிடம் நம்பிக்கை உண்டாக்குவது. உபநிஷதங்களை அடிப்படையாகக் கொண்டுள்ள தால் இவ்வறிவுரையின் இரண்டாம் பகுதி முதற்பகுதியைவிடப் பழமையானது. முன்னர் நாம் குறிப்பிட்ட இரு உபநிஷதக் கருத்துக்களுள் (முதல் பாகம், பக்கம் 60) இராமாநுஜருக்கு ஒன்றுமே முழுவதும் ஏற்கத் தக்கதாக இல்லை; ஆனால் அவர் அறிவுரை பிரம்ம விவர்த்த வாதத்தைவிடப் பிரம்ம பரிணாம வாதத்தையே[1] ஒத்துளது; முடிநிலை உண்மையின் ஒருமை, அது பிரபஞ்சத்தில் கலந்திருப்பது, விடுதலைக்கு ஞானம் வழி[2] என்னும் கொள்கை—இவைபற்றிய கருத்துக்கள் உபநிஷதங்களை

[1] See e. g. SB. I. iv. 27.

[2] இதை இராமாநுஜர் பக்தி என்று சொல்கிறார் என்பதை இனி நாம் பார்ப் போம்.

மூலமாகக் கொண்டவை. இரு வகையான அறிவுரைகளையும் இணைப்பதில் எந்த அளவுக்கு வெற்றியுளது என்பதைப்பற்றிச் சில சொற்கள் பின்னர் கூறுவோம்; தற்சமயம் இவ்விணைப்பை முதலில் ஏற்படுத்தியவர் இராமாநுஜர் அல்லர் என்று கூறுவது சாலும். ஆயின் இதனால் இராமாநுஜருடைய தொண்டின் மதிப்பைக் குறைப்பதாகக் கருதக்கூடாது. கடவுட் கொள்கையையும் பரம்பொருள் பற்றிய தத்துவக் கொள்கையையும் சேர்ப்பதற்கான முயற்சி மிகப் பழங்காலத்தது; வேத இலக்கியத்திலேயே சில பகுதிகளில் காணக்கூடியது. இத்தகைய இணைப்பு கீதையில் காணப்படுகிறது. விசிஷ்டாத்வைதத்திலுள்ளதைப்போல, வேதத்தில் காணக்கூடாததான பாகவத வகையான கொள்கை கீதையிலும் சேர்ந்திருக்கிறது. இதையே மஹாபாரதத்தின் யாதாயினுமொரு வளர்ச்சி நிலையில்—குறிப்பாக நாராயணீயம் என்னும் பகுதியிலும் (முதல் பாகம், பக்கம் 102), விஷ்ணுபுராணம் போன்ற புராணங்களிலும் காண்கிறோம். ஆனால் இராமாநுஜர் காலத்தில் புதியதொரு காரணமும் இருந்தது. அதாவது, சங்கரரின் முற்றிலும் பரம்பொருள் கொள்கையான தத்துவத்திற்கும் அதில் பல மறுப்புக்கள் போலக் காணப்பட்டவற்றிற்கும் எதிராக இப் பழைய இணைப்பிற்குப் புதியதொரு வடிவம் தேவைப்பட்டது. எடுத்துக்காட்டாக ஜீவப்பிரம்ம முற்றொருமை அத்வைதத்தில் பேசப்பெறுவதால் விசிஷ்டாத்வைதம் தனிப்பட்டவர்களின் உண்மையை வற்புறுத்துகிறது; அல்லது மாக்ஸ்முல்லர் (Max Müller) கூறுவதுபோல ஹிந்துக்களுக்கு அவர்களுடைய ஆத்மாவைத் திரும்பக் கொடுத்துவிடுவதற்கான முயற்சி செய்யப்பட்டது.[8] இத்தகைய கருத்துக்களுக்கு எதிர்ப்பாகத்தான் கி. பி. ஆயிரத்தில் தென்னிந்தியாவில் இக் கொள்கை ஏற்படுத்தப்பட்டுச் சிறிது காலத்திற்குப் பின் இராமாநுஜரால் திட்டமாக அமைக்கப் பெற்றது.

இந்தத் தர்சனத்திற்குச் சான்றுரிமையுடைய நூல்கள் இரு வகையானவையாதலின் இது உபய வேதாந்தம் எனப்பெறும்; ஒன்று, உபநிஷதங்களை உள்ளிட்ட வேதமும் அவற்றைப் பெரும்பாலும் அடிப்படையாகக் கொண்ட புராணங்கள் போன்ற நூல்களும்; மற்றொன்று, தென்னிந்தியாவில் தமிழில் காணப்படும் இலக்கியம்—இது வேத அறிவுரையைப் பெரிதும் சார்ந்ததாயினும் வேதத்தில் அல்லாத சிந்தனை என்பதை ஐயுறமுடியாதபடி பகுதிகளையும் கொண்டுளது. இந்த இணைப்பு ஏற்படுத்துவதில் இராமாநுஜருக்கு உடனடியாக முற்பட்டவர்களுள் நாதமுனியையும் (கி. பி. 1000) அவருடைய பேரரான ஆளவந்தார் அல்லது யாமுனாசாரியரையும் (கி. பி. 1050) குறிப்பிடலாம். நாதமுனியினுடைய நூல்களுள் ஒன்றாயினும் இதுவரை கிடைக்கவில்லை.

[8] SS. p. 189.

இராமாநுஜர் விசிஷ்டாத்வைதத்தைத் திட்டமாக அமைப்பதற்கு முன் அதன் அடிப்படைகளை விளக்கிய பல சிறந்த நூல்களை எழுதியவர் ஆளவந்தவராவார். அவையாவன:-ஆகமப்ராமாண்யம், சிவனுக்கு மாருக விஷ்ணுவின் மேன்மையைக் காட்டும் மஹா புருஷ நிர்ணயம், கீதார்த்த ஸங்கிரஹம், ஸித்தித்ரயம் ஆகிய வற்றுடன் ஸ்ரீ ஸ்துதி விஷ்ணுஸ்துதி என்னும் இரு புகழ் நூல்கள். 'துறவிகளின் மன்னர்' (yati-rāja) எனக் கூறப்பெறும் இராமா நுஜர் அவ்வருடைய மாணவரின் மாணவர். இராமாநுஜர் எழுதிய ஸ்ரீ பாஷ்யம் என்னும் பெயருடைய வேதாந்த சூத்திர விளக்க உரையும், பகவத்கீதை உரையும்[4] விசிஷ்டாத்வைதக் கோட்பாட் டைத் தனிப்பட்ட முறையில் விளக்கும் வேதாந்த ஸங்கிரஹம் என்னும் நூலும் இந்தத் தர்சனத்தின் முதன்மை வாய்ந்த சமய நூல்களாகும். அவருடைய பிறநூல்கள் பின்வருபவை : வேதாந்த ஸாரம், வேதாந்த தீபம், வழிபாட்டு வகைகளைக் கூறும் நித்ய க்ரந்தம், கத்யத்ரயம் (Gadya-traya). அவருக்குப் பின்வந்தவர் களுள் ஸ்ரீ பாஷ்யத்திற்கும் வேதாந்த ஸங்கிரஹத்திற்கும் உரை யாசிரியரான ஸுதர்சன சூரியைக் (Sudarśana Sūri) (கி. பி. 1300) குறிப்பிடலாம். அதற்குப் பிறகு வந்தவர் வேங்கடநாதர். வேதாந்த தேசிகர் (கி. பி. 1350) என்னும் பெயரால் நன்கு தெரிந்த இவருடைய பலதிறப்பட்ட புலமையும் நீண்ட உழைப்பும் இராமா நுஜரின் கொள்கை உறுதியான அடிப்படையில் நிலைப்பதற்குப் பெரிதும் உதவின. முதலாவது, தமக்கு முன்னோர் செய்ததைவிட நன்ருக அத்வைதத்திற்குக் கூறப்படும் தடைகளை, இராமாநுஜர் காலத்திற்குப் பிறகு அத்வைதிகள் அளித்த விடைகளை நன்கு உளங் கொண்டபின் இவர் எடுத்துரைத்தார். திறனாய்வுவகையில் இவ்வாறு தம் கொள்கையை மேலும் வலியுறச் செய்ததுமட்டு மன்று; அதனை உள்ளூர ஒழுங்குபடுத்திச் சரியான மரபுத்துறை யிலிருந்து தம் காலம்வரை ஏற்பட்டிருந்த வழுக்களையும் முடிவாக இவர் அகற்றினர்.[5] விசிஷ்டாத்வைத வரலாற்றில் இரண்டாவது இடம் பெற்றுள்ள பெருமை இவருக்கு உண்டு. இவர் ஐந்தாண்டுப் பிள்ளையாயிருந்தபோது அந்தக் காலத்தில் புகழ்பெற்ற ஆசிரியரா யிருந்த வரதகுரு என்பவரிடம் பெற்ற வாழ்த்து பின்னர் இவர் அடையவிருந்த மேன்மையை மிக முன்னதாகவே நன்கு காட்டு வதாக இருந்தது: 'மரபு வழி வாராக் கொள்கைகளை மறுத்து வேதாந்தத்தை உறுதியான அடிப்படைமீது நிலைநாட்டுவாயாக! மரபு வழியினரின் நன்மதிப்பைப் பெற்று நிறைவான மங்கலத்

[4] இராமாநுஜர் உபநிஷதங்களைத் தனியாக விளக்கவில்லை; இத் தொண்டு மிகவும் பிற்காலத்தவரான ரங்கராமாநுஜரால் செய்யப்பட்டது.

[5] Cf. Adhikaraṇa - sārāvali. Introductory stanza, 25.

திற்கு உறைவிடமாவாயாக!'[6] அவருடைய நூல்கள் இங்கே குறிப்பிட முடியாத அளவிற்கு எண்ணிக்கை மிக்கவை. அவற்றுள் முதன்மை வாய்ந்த சில பின்வருவன : ஸ்ரீபாஷ்யத்திற்கு முற்றுப் பெருத உரையாக உள்ள தத்துவ-டீகா (Tattva-tīkā), இராமாநுஜரின் கீதாபாஷ்யத்திற்குக் குறிப்புரையாக உள்ள தாத்பர்ய-சந்திரிகா, நியாய-ஸித்தாஞ்சனஸர்வார்த்தஸித்தி எனத் தாமே எழுதிய உரையுடன் கூடிய தத்வ-முக்தா-கலாப, அத்வைதத்தை வன்மையாகத் தாக்கும் சததூஷணீ. ஸ்ரீநிவாஸாசாரியர் (கி. பி. 1700) எழுதிய யதீந்திரமத தீபிகை தொடக்க நிலையினருக்குப் பயனுடைய சிறு நூலாகும்.

I

ஏனையோர் பலரைப் போல இராமாநுஜரும் அறிவு என்பது அறிவானையும் அறியப்படு பொருளையும் உணர்த்துகிறது என்று கொண்டாலும் சில வகைகளில் அடிப்படையில் அவர்களுடன் மாறு படுகிருர். இவை யனைத்திலும் முதன்மையானது அறிவனைத்திற்கும் பகுத்துணர்வு இன்றியமையாதது என்பதும், வேற்றுமையுருத பொருளை (undifferentiated object) மனம்பற்ற இயலாதென்பது மாம். அறியப்படுவது எதுவோ அது கட்டாயமாக யாதாயினுமொரு வழியில் குறிப்பிட்ட தன்மையுடையதாக அறியப்படுகிறது—எப்படியும் அதனுடன் அதன் பொது இயல்பும் அறியப்படுகிறது. இக் கருத்தின் முதன்மையைப் பாராட்டுவதற்காக எடுத்துக்காட்டாக நிர்விகல்பகம் பற்றிய நியாய-வைசேஷிகக் கருத்துடன் இதனை ஒப்பிடுவோம். நிர்விகல்பகத்தில் முதலில் தனிப்பட்ட உள் பொருள்களே அறியப்படு கின்றன (பக்கம் 83). காட்சியில் அத்தகையதொரு நிலை இருப்ப தென்பது உளவியல் கட்டுக்கதை என இராமாநுஜர் கருதுகிருர். நியாய—வைஸேஷிகம் கூறுகிற ஸவிகல்பகமே முதல்நிலையானது. அதனை எளிய பகுதிகளாகப் பகுப்பது நினைத்துப் பார்ப்பதால் மட்டுமே விளைவது. உள்ளம் தொழிற்படுகின்ற நேரத்திலேயே இதனை யொத்ததாக ஒன்றுமில்லை. இதனால் ஸவிகல்பகத்திற்கும் நிர்வி கல்பகத்திற்குமுள்ள வேறுபாட்டை இராமாநுஜர் ஏற்கவில்லை யென்பது பொருளன்று. இரண்டுமே கூட்டுவகையான உள்ளீட்டையுடையன என்பதாக மட்டும் அவர் கருதுகிருர். பொருளை முதல் முறையாக அறியும்போது காட்சி நிர்விகல்பக மெனப்படும். அது முந்திய உட் பதிவு எதனையும் தோற்றுவிக்காத முதல் காட்சி. ஒரு குழந்தை பசுவை முதல் முறையாகப் பார்த்ததாக வைத்துக்கொள்வோம். அப்பொழுதும் அது அப் பொருளை யாதாயினுமொரு வகையாகப் பண் புடையதாகவே பார்க்கிறது. மறுபடியும் அது பசுவைப் பார்க்கும்

[6] Pratiṣṭhāpita - vedāntaḥ pratikṣipta - bahimataḥ :
Bhiyāḥ traividya - mānyaḥ tvam bhūri - kalyāṇa - bhājanam.

பொழுது, இக் காட்சியுடன் முன்னர் பார்த்ததும் மீண்டும் நினைவு வருகிறது—இந்த இரண்டாவது அல்லது பிற்பட்ட அறிவையே[7]—புதியதைப் பழையதன் உதவிகொண்டு பார்ப்பதை—இராமநுஜர் ஸவிகல்பகம் என்கிறார். 'இது ஒரு பசு' என்பது நிர்விகல்பக நிலையில் காட்சி நுகர்வைக் காட்டுகிறது; 'இதுவும் ஒரு பசு' என்பது ஸவிகல்பக நிலையில் அக்காட்சி நுகர்வைக் காட்டுகிறது; எனவே, 'ஸவிகல்பக'க் காட்சியில் உள இயலான வளர்ச்சி நியாய—வைசேஷிகத்திலுள்ளதைப்போல எளியதிலிருந்து கூட்டுநிலைக்குச் செல்வதன்று; அதுவரை புதிதாக இருந்த கூட்டுநிலையே அவ்வாறின்றிப் பழக்கப்பட்டு விடுகின்றது. இதையே வேறு வகையாகச் சொல்லவேண்டுமானால், நியாய—வைசேஷிகத்தின்படி, நிர்விகல்பகம் தேவைப்பட்ட செய்திகளைத் தர ஸவிகல்பகம் மட்டுமே தீர்ப்பை உள்ளிட்டதாகிறது. விசிஷ்டாத்வைதத்தின்படி காட்சியியலான நுகர்வனைத்துமே தீர்ப்பை உள்ளிட்டதாகிறது. இதனால் ஸவிகல்பகம் பார்த்தறிதல் (recognition—pratyabhijñā) ஆவதில்லை. 'இதுதான் அந்த தேவதத்தன்' என்பது பின்னதின்படி இருமுறை காண்கிற ஒரே பொருளைக் குறிக்கிறது. ஒரே வகையைச் சேர்ந்த வெவ்வேறு பொருள்களைக் காணும்போது முன்னது எழுகிறது. இரண்டிலுமே இப்போதுள்ள பொருள் முன்னர் பார்த்த காட்சியின் நினைவுடன் தொடர்புபடுத்தப்படுகிறது. ஆனால் ஸவிகல்பகத்தில் பண்புப் பகுதியைப் பற்றிய நினைவு மட்டுமே மீண்டும் எழ, பார்த்தறிதலிலோ தனிப்பட்டது (vyakti) பற்றியதும் எழுகிறது. மேலும், காட்சி அனைத்தும் ஒத்த அளவில் தீர்ப்பை உள்ளிட்டதாக இருக்கையில் பொருளை இருமுறை அறிவதில் காலம், இடம் பற்றிய வேறுபாடுகள் இருப்பதற்குப் பார்த்தறிதலில் திட்டமான குறிப்பு சேர்ந்து இருக்கிறது. காட்சியின் முதல் நிலையில் மட்டுந்தான் பண்பேறுப் பொருள் (nirviśeṣa—vastu) தெரியாதிருக்கிறது என்பதன்று; முடிநிலை உள்பொருளைப் பற்றியதை உள்ளிட்ட எல்லா ஞானமுமே கட்டாயமாகப் பொருள் கூட்டுநிலை (saguṇa)[8] யிலிருப்பதாகக் கொள்கிறது. சங்கரர் உபநிஷதங்கள் கூறும் முடிநிலைப் பொருளை நிர்க்குணமாகக் கருதுவதற்கு இது முற்றிலும் மாறுபட்டதாகும் (பக்கம் 220). 'உபநிஷதங்கள் பிரம்மத்தைப் பண்புகளற்றதாக வர்ணித்தால், இவ் வர்ணனை சில பண்புகளை மறுத்து வேறு பண்புகள் அதற்கு உண்டு என்பதாகப் பொருள்படும்'[9] என்கிறார் இராமாநுஜர்.

[7] இரண்டாம் முறை அறியும்போது முன்னைய காட்சி மீண்டும் எழவில்லையாயின் அவ்வறிவு நிர்விகல்பகமாக மட்டுமே இருக்குமென்றும், அத்தகைய எழுச்சி நிகழும்வரை அவ்வாறே தொடர்ந்து இருக்குமென்றும் சுட்டிக் காட்டப்பெறுகிறது. See VAS. p. 51. (com).

[8] SB. pp. 70 - 5.

[9] SB. p. 71.

இராமாநுஜர் கொள்கையின்படி ஞானத்தின் இயல்பை அறிவதற்கு முடிநிலைப் பொருள்களை வகைப்படுத்துவதை அறிந்துகொள்வது கட்டாயமாகிறது. சேதனம் (cetana) என்றும், ஜடம் என்றும் ஸம்ஸ்கிருதத்தில் கூறப்பெறும் அறிவுடைப் பொருள், அறிவில்லாப் பொருள்களுடன் இவ்விரண்டுமில்லாததான மூன்றாவதொன்றினை அவர் சேர்க்கிறார். ஞானம் இவ்விடைநிலை வகையைச் சேர்ந்தது. ஜட உருப்படிகளைப் போலன்றி அது துணையேதுமின்றித் தன்னையும் வேறு பொருள்களையும் காட்டவல்லது. அவற்றிற்கு இவ்வாறு செய்ய இயலா. ஆனால் இவ்வாறு காட்டப்பெறுவது ஒருபோதும் தனக்காக அன்று—வேறொன்றினுக்காகவாம். அதாவது, அது காட்ட மட்டும் வல்லது. ஆயின் அறியவல்லதன்று. இவ்வகையில் அது அறிவுடைப்பொருளைப் போன்றதன்று; இக்கொள்கைப்படி அறிவுடைப் பொருள் அறிகிறதாயினும் தன்னைத் தவிர வேறெதனையும் காட்டவல்லதன்று. பௌதிகத் துறையிலிருந்து ஓர் எடுத்துக்காட்டைத் தருவோம்: ஞானம் ஒளியைப்போன்றது—அதாவது ஒளி குடம் இருப்பதையும், தன் இருப்பையும் காட்டவல்லது—ஆனால் தானே இரண்டையும் அறியமுடியாதது. அது பொருள்களைக் காட்டுவது எப்போதும் வேறொன்றனுக்காகத்தான். அது தனக்காகவே இருப்பதன்று; பிறிதொன்றினுக்காகத்தான். அதன் நோக்கம் நம்மை அதற்கப்பாற் செலுத்துகிறது. எனவே பொருள்களின் வகைப்பாடு இங்கே ஜடம், சேதனம், என்றன்று. ஆயின் ஜடம் ('matter'), அஜடம்[10] ('the immaterial') என்றாகும். இங்கே அஜடம் என்பது சேதனத்தையும் அதனுடன் சேதனத்தைப் போன்றதன்றாயினும் ஜடத்திற்கும் வேறுபட்டதொன்றையும் குறிக்கிறது. இந்தத் தர்சனத்தில் ஏற்கப்பெறும் இருவகை ஆன்மியப் பொருள்களாகிய ஜீவர்கள், ஈஸ்வரன் என்பவற்றுள் ஞானம் யாதாயினும் ஒன்றைச் சேர்ந்ததாக உளது. எனவே இது தர்ம பூத ஞானம் (dharma—bhūta—jñāna) எனப்பெறும். இதன் நேர் பொருள் 'துணையான அல்லது பண்பாக உள்ள ஞானம்' (subsidiary or attributive jñāna)[11] என்பதாம்—இதனால் பண்பியாலன (substantive) ஞானமும் உண்டென்பது பெறப்படும். பலதிறப்பட்ட ஜீவர்களும் ஈஸ்வரனும் இவ்வுயர் பொருளில் ஞானம் ஆவர். அவர்கள் விளக்கொளிக்கு ஒப்பிடப்படுகிறார்கள். ஒளிக்கதிர்கள் ஒளியைச் சேர்ந்தவையாயும் ஒளியிலிருந்து வருவனவாயும் இருப்பதைப் போலத் தர்ம பூத ஞானமும் அவர்களைச் சேர்ந்ததாயும் அவர்களிடத்தில் இருந்து வருவதாயும் உளது. இந்த ஞானம் ஜீவனோ ஈஸ்வரனோ—இவற்றுள் ஒன்றோடு எக்காலமும் சேர்ந்திருப்

[10] Yatindra-mata-dīpikā (Ānandāśrama Series), p. 51.

[11] ஞானம், ஜீவனுக்கோ ஈஸ்வரனுக்கோ பண்பாக இருப்பினும் தன்னிலேயே பண்பாக இருப்பது என்பது பின்னர் விளக்கமுறும்.

பதாயும் அதற்கென உள்ள புற ஒட்டாகவும் கருதப்படுகிறது. தான் இருக்கின்ற அறிவானிடமிருந்து அறியப்படு பொருளுக்கு 'ஒழுகி வரும்போது' ('flows out') அது பொருளைக் காட்டவல்ல தாகிறது. இவ்வுலக இருப்பு முழுவதிலும் அது ஏறத்தாழக் கட்டுப் படுத்தப்பட்ட வகையில் செயற்படுகிறது—ஆயின் அது எப்போதும் நிலைத்துளது ; ஆழ்ந்த உறக்கத்திலும் அது உள்ளது. ஆனால் அது அப்போது செயற்படுவதில்லையாதலின் தன்னைக்காட்டிக் கொள்வதில்லை. இங்கே ஏதாவதொரு பொருளுடன் சேர்ந்ததாக மட்டுமே ஞானம் அறியப்படுகிறது—இல்லையேல் அது அறியப் படுவதே இல்லையென்பது கொள்கை.[12] அப்போது தர்ம பூத ஞானத்தின் வெளிப்படாத இருப்புடன் ஜீவன் தன் உணர்வுட னுள்ளதாக இருக்கிறது. கனவில் கண்ட பொருள்கள் உண்மை யிலேயே இருப்புடையன என்பதை இத் தர்சனம் முற்கோளாகக் கொள்வதை அடுத்த பகுதியில் பார்ப்போம். எனவே ஞானமும் அப்போது அறியப்படுவதாகிறது. ஆனால் விழிப்பு நிலையைவிட அந்நிலையில் அதன் செயல் மிகுதியாகத் தடைப்படுவதால் கனவுப் பொருள்களைப்பற்றிய அறிவு, தெளிவின்றியும் குழப்பமாகவும் உளது. மோக்ஷத்திலோவெனில் முற்றிலும் தடைபடாத செயல் அதற்கு மீண்டும் உளதாகிறது. அது எங்கும் பரவியிருப்பதால் அதன் எல்லைக்குப் புறம்பாக ஒன்றுமிருப்பதில்லை. எனவே விடுதலை பெற்ற உயிர் அனைத்தையும் அறிகிறது. விளக்கும் அதன் கதிர்களும் ஒப்புமையாகத் தரப்பட்டதைக்கொண்டு தர்ம பூத ஞானம் ஜீவன் அல்லது ஈஸ்வரனைப் போன்ற இயற்கையுடையது; ஆயின் தேய்ந்த உருவத்திலுள்ளது என்று கருதப்படலாம். ஆனால் இது இராம நுஜரின் கருத்தன்று. எப்போதும் பிரிதொன்றினைச் சார்ந்ததாயினும் அதைத் தனிப்பட்ட உருப்படியாக[13] அவர் கருதுகிறார். எதற்காக இருவகையான ஞானத்தை முற்கோளாகக் கொள்ளவேண்டும் என்பதைத் தெரிந்துகொள்வது அரிதாகிறது—ஒருவேளை இது ஆத்மா மாறுதலுக்குட்படாதது என்று கொண்டு உபநிஷதங்களின் அறிவுரையோடு இக் கொள்கையை இசைவிக்கும் விருப்பத்தினால் இருக்கலாம். ஆத்மா மாறுதலற்றது (avikriyatva)[14] என்பதை வலியுறுத்தவே உபநிஷதங்கள் அனைத்தும் தம் முழு ஆற்றலையும் பயன்படுத்துகின்றன என்று சங்கரர் ஓயாமல் வற்புறுத்துகிறார்.

[12] ஈஸ்வரனிடத்தில் தர்ம பூத ஞானம் எங்கும் பரவியதாக இருப்பதால் குறுகுவதோ பெருகுவதோ இல்லை; ஆயினும் அது மாறுதல்களுக்குட்படுகிறது. இதனால் விளையும் வடிவமாறுதல்களே தெய்விக அறிவு, தெய்விக அருள் முதலிய வற்றால் உணர்த்தப்படுவனவாகும்.

[13] 'நியாய-வைசேஷிகத்தின்படி, ஒளி முதலில் உண்டாகிறது; அதன் கதிர்களை உருவாக்கும் தேஜஸின் சிறு துணுக்குகள் அதிலிருந்து பின்னர் பரப்பப்படுவதாகக் கருதப்படுகிறது.

[14] இதுதான் நோக்கம் என்பது ஈஸ்வரனைப் பற்றிப் பார்க்கும்போது தெளி வாகும். அணுத்தன்மை வாய்ந்த ஜீவனைப் போலன்றி ஈஸ்வரன் எங்குமுள்ளவர் என்பது முற்கோளாதலின் அவருக்கு அத்தகைய உதவி ஒன்றும் தேவையில்லை.

ஞானம் மனத்தின் வழியாக மட்டும் செயல்படுகிறது; அல்லது பொறிகளுள் யாதாயினும் ஒன்றன் துணைகொண்டு அங்கே முன்னதாகவே உள்ள பொருள்களிடம் பாய்கிறது. அறிகின்ற முறை ஆத்மாவில் தொடங்கி, மனத்தையடைந்து புலன்கள் வழியாக வெளிப்பட்டு புறப்பொருள்களைச் சேர்வதாகும் என்று இராமாநுஜர் விளக்குகிறார். இவ்வாறு அது பொருளுடன் தொடர்பு கொள்ளும்போது அது அப் பொருளின் 'உருவத்தை' (ākāra) அடைந்து எப்படியோ அதனை அறிபவனைக் காட்டுவதாகக் கூறப்படுகிறது. தர்ம பூத ஞானம் பற்றிய கருத்து அந்தஹ்கரணம் பற்றிய அத்வைதக் கருத்தையொத்துள்ளது என்பது தெளிவு. அந்தஹ்கரணமும் இவ்வாறே பொருள்களிடம் சென்று அறிவை ஏற்படுத்துவதற்குமுன் அவற்றின் உருவத்தை அடைவதாகக் கொள்ளப்படுகிறது (பக்கம் 190). ஆனால் அத்வைதத்தின்படி அந்தஹ்கரணம் ஜடமாதலின் ஞானமாக மாறுவதற்குப் புற உதவியான ஸாக்ஷி தேவைப்படுகிறது. இங்கே (விசிஷ்டாத்வைதத்தில்) இது தன்னிலேயே ஞானமாக இருக்கிறது. மனம், இந்திரியங்கள் போன்ற துணைக்கருவிகள் ஞானத்தின் தோற்றத்தைக் குறிப்பிட்ட வழிகளில்—நிறம் பற்றிய அறிவு, ஓசை பற்றிய அறிவு என்றெல்லாம்—உருவாக்கமட்டுமே தேவைப்படுகின்றன. அறிவுமட்டுமே தர்ம பூத ஞானத்தின் மாறுநிலையாகக் கருதப்படுகின்றதென்பதன்று; விருப்பம், சினம் போன்ற அகநிலைகளும் அதன் மாறுநிலைகளாதலின் அவை அதே சமயத்தில் அறியும் வகைகளுமாகின்றன.

II

இப்பொழுது அறிவின் அளவை இயலான உட் கருத்துக்களைப் பார்ப்போம்.[15] அறியப்படுவதற்கு முன்னரே பொருள்கள் இருக்கின்றன என்று அறிவு முறையை விளக்கும்போது இராமாநுஜர் கூறியதைச் சற்று முன்பார்த்தோம். எனவே, அவை உண்மையானவை என்று கணக்கிடத்தக்கவை; ஒரு வகையிலும் அவை அகத்தையோ அகத்துடன் தொடர்புபடுத்தும் அறிவையோ சாராதிருப்பதால் அவற்றின் உண்மை வெறும் சார்புடையதன்று; சார்பற்றதாகும். இக் காட்சிப் பொருளியலான கருத்தை இராமநுஜர் வேதத்தின் பழைய அறிவுரையில் இருப்பதாகக் காட்டுகிறார். இவ்வாறு காட்டுவதில் அவர் பிராபாகர மீமாம்ஸை அறிவைப் பற்றித் தரும் வர்ணனையை நினைவுறுத்துவதான சொற்களை ஆள்கிறார்.[16] சிறப்பாக, அவர் கருத்து ஸத்-க்யாதி எனப்பெறும். உள்ளது (ஸத்) மட்டுமே அறியப்படும் என்பதும் உண்மையான பொருள் (yathārtha) இல்லாதபோது அதற்கு ஒத்த அறிவு இருக்கிறதென்பது கருத்

[15] SB. pp. 183–8.

[16] Yathārtham sarva—vijñānam iti veda—vidām matam. Cf. PP. p. 32.

முடியாதது என்பதும் இதன் பொருள். அறிவுக்கு ஒத்த உள் பொருள் இருக்கவேண்டுமென்பதற்காக வெளியில் காட்சி தருகின்றதாய் ஏதாயினுமொன்று உளதென்பது போதாது. வெறும் முற்றொருமை என்பது அடிப்படைத் தத்துவ இயலான கட்டுக் கதையும் அறியக்கூடாததுமானது என்னும் இராமநுஜரின் கருத்துக்குப் பொருத்தமாகப் பொருளின் இயல்பும் அது அறிவில் உள்ளபடியே இருக்கவேண்டும். வேறு வகையாகச் சொன்னால், அறிவில் உணர்த்தப்படும் ஒற்றுமை அறியப்படு பொருள்பற்றிய அது (that-prakārin) என்பதிலிருந்து என்ன (what-prakāra) என்பதுவரை பரவியுள்ளது. பொதுவான காட்சியைப் பொறுத்த வரையில் இது விளங்கிக்கொள்ளக் கூடியதாயினும், அறிவுக்கு ஒத்த பொருள்கள் இல்லாத திரிபுக் காட்சியில் இது எவ்வாறு நிலை பெறுத்தக்கூடியது என்னும் கேள்வி எழும். இராமாநுஜர் தரும் விளக்கம் இருவகையானது :

(1) சிலவற்றில் காட்சிப் பொருளியலான கருத்தைப் பஞ்சீ கரணம் (pañci-karaṇa) என்னும் வேதாந்தக் கொள்கையைக் கொண்டு நிலைநிறுத்துகிறார். இதன்படி கலவைகளாக உள்ள காணப் படுகின்ற உலகத்தின் பொருள்கள் மிகுந்தும் குறைந்துமுள்ள அளவு களில் ஐம்பூதங்களையும் கொண்டுள்ளன (முதல் பாகம், பக்கம் 63). இவ்வாறு கானல் நீரில் காணப்பவது சூடேறிய மணல்வெளி—இதில் மிகுந்த அளவில் பிருத்வீ மட்டும் இராது எவ்வளவு குறைந்த அளவிலாயினும் சரி அப்புவும் (ap) பிற பூதங்களும் இருக்கின்றன; ஆகையால் தண்ணீரை அங்கே பார்ப்பது உண்மையாகக் கண் ணுக்குத் தெரிவதுதான் என்று உணரவேண்டும். ஆனால் இங்கே கூறப்பட்ட எடுத்துக்காட்டைப்போலத் திரிபுக் காட்சிப்பொருள் ஐம் பூதங்களில் ஏதாயினும் ஒன்றாயிருப்பதற்கே இவ் விளக்கம் பொருந்தும். திரிபுக் காட்சிகள் இத்தகைய அரியனவற்றில் மட்டும் நிகழ்வனவல்ல. கிளிஞ்சிலை வெள்ளியெனத் தவறாகக் காணுவதில் இரண்டுமே எந்தப் பூதமுமன்று. இத்தகையவற்றை விளக்கு வதற்காக இராமாநுஜர் பஞ்சீகரண (pañci-karama) அடிப்படையை விரிவாக்குகிறார். கிளிஞ்சில்-வெள்ளித் திரிபுக் காட்சி ஏற்படுவதற்குப் பிற காரணங்களிருப்பதுடன் அவற்றின் ஒப்புமையும்—அதாவது அவற்றின் தனிப்பட்ட பளபளப்பும் ஒன்றாகும். இவ்வொப்புமை கிளிஞ்சிலில் எவ்வளவு சிறு அளவிலிருப்பினும் வெள்ளியிலிருக்கும் பொருளே இருப்பதைக் குறிப்பதாக இராமாநுஜர் கருதுகிறார். ஒப்புமை என்பது பொருளில் குறைந்த முற்றொருமை இருப்பதற்கு வேறொரு பெயர்தான்.[17] ஆகையால் இங்கேயும் காணப்படுவது உண்மையில் உள்ளதுதான் என்கிறார். அவருடைய கொள்கையில் முக்கிய கோட்பாட்டாய் உள்ளதைக் கொண்டு—அதாவது பௌதிக

[17] Tadeva sadṛśam tasya yat taddravyaika-deśa-bhāk: SB. p. 184.

உலகத்தின் ஒற்றுமையையும் அதிலுள்ள பொருள்களில் காணக்கூடியதான அமைப்பு ஒற்றுமையையும் கொண்டு—ஸத்க்யாதி பற்றிய தம் கருத்தை நிலைநிறுத்துகின்றார்.

(2) மஞ்சள் காமாலையுடையவன் கண்ணுக்கு வெண்சங்கு மஞ்சளாய்த் தோன்றுவது போன்றவற்றில் வேறு வகையான விளக்கம் தேவைப்படுகிறது. ஏனெனில் அறிபவன் அகத்திற்குப் புறம்பாக அதாவது கண்ணில்-மஞ்சள் நிறம் இருப்பது அனைவருக்கும் உடன்பாடாதலின் விளக்கம் தேவைப்படுவது அது உண்மையா என்பதைப்பற்றியன்று—ஆயின் அது எவ்வாறு சங்கின் தன்மையாய்க் காணப்படுகின்றது என்பதைப் பற்றியாம். இராமானுஜர் காலத்தில் வழங்கிய காட்சிபற்றிய கொள்கைக் கேற்ப நோயுற்ற கண்ணின் மஞ்சள் நிறம் சங்கைப் பார்க்கின்ற போது கண்ணிலிருந்து செல்கின்ற 'கதிர்களோடு' (nāyana-raśmi) உண்மையிலேயே சங்கிடம் செல்வதால் புதிதாக இவ்வாறு ஏற்றப்படும் நிறம் சங்கிற்கு இயற்கையாக உள்ள வெண்மையை மறைத்துவிடுகிறது. அந்த நேரத்திற்காக மட்டுமே யெனினும் அங்கு உண்மையாகவே மஞ்சளாய்விடுகிறதாகக் கொள்ளப் படுகிறது. இங்கேயும் அறிவானது தொடர்புறும் பொருள்களைப் பற்றியதாக (relata) மட்டுமிராது அவற்றிற்குள்ள தொடர்பைப் பற்றியதாகவும் (relation) உளது. சங்கு உண்மையில் மஞ்சளாய் விட்டால் பிறரும் அதை அவ்வாறு காணவேண்டும் என்னும் தடைக்கு, இங்குள்ள மஞ்சள் மிக நுண்ணிய நிலையிலிருப்பதால் மஞ்சள் காமாலையுடையவனைப்போல அது பொருளிடம் செல்வதைத் தொடர்ந்து பாராத பிறருக்குப் புலப்படாது என்று விடை கூறப்பெறுகிறது.[18] இவ் விளக்கம் ஒருதலை முடிவாகவும் உறுதிபயக்காததாகவும் உளது என்பதில் ஐயமில்லை; ஆனால் நம் நோக்கத்திற் கேற்ப நாம் இங்கே குறிக்கவேண்டியது அதன் விஞ்ஞான இயலான மெய்ம்மையன்று, அதில் நிலைத்து நிற்கும் காட்சிப் பொருள் இயலான போக்கே. கனவுகளுக்கு என்ன விளக்கம் தருவது என்னும் கேள்வி உடனே எழுகின்றது. அவற்றிலாவது நுகர்வுக்கு ஒத்த பொருள்களில்லை, அச் சமயத்திலாவது இல்லை என்பதாகத் தோன்றுகிறது. இதற்குத் தரப்படும் விளக்கம் மீண்டும் ஒருதலை முடிவாகவுளது. உபநிஷதங்களின்[19] சான்றுரிமை கொண்டு கனவில் காணப்படும் யானை போன்ற பொருள்கள் அக இயலானவை (subjective) அல்ல, உண்மையில் அச் சமயத்தில் அங்கே உள்ளவை என்று கூறப் படுகிறது. 'அவை யாவர்க்கும் மேலானவரால் (parama-puruṣa)

[18] வானத்தில் உயரப் பறக்கின்ற சிறு பறவையை அது பறக்கத் தொடங்கியவுடன் பார்த்தவன் மட்டுமே எளிதாகக் காணக்கூடும், மற்றவர்களாலல்ல என்னும் ஒப்புமை இங்கே தரப்படுகிறது.

[19] Bṛ. Up. IV. iii. 10.

படைக்கப் பெறுகின்றன' என்று இராமாநுஜர்[20] கூறுகிறார். மேலும், இத்தகைய தனித்தன்மையுடைய பொருள்களைப் படைப்பதற்குக் காரணம் நனவு நிலைக்காகப் பொருள்களைப் படைப்பதற்கான காரணத்தைப் போன்றதே—அதாவது பழைய வினைக்கேற்ப மகிழ்ச்சி துன்பங்களை மக்கள் நுகர்வதற்குத் தக்க வழி வகுப்பதேயாம் என்றும் அவர் சொல்கிறார். 'தம்முடைய மிகச்சிறிய அறச் செயல்கள், மறச்செயல்களுக்கேற்ப, அவை பயனடைவதற்காக[21] ஒவ்வொரு ஜீவனுக்கும் தனிப்பட்டதாகவும் அவை நுகரப்படுகின்ற வரையில் மட்டுமே நிலைத்திருப்பவையுமான கனவுநிலைப் பொருள்களை அவர் படைக்கின்றார்.'

இவ்விரு வகையான விளக்கத்தின் உட்பொருளைத் தெரிந்து கொள்வது பயனுடையதாம். மஞ்சள் நிறச் சங்கும் கனவு-யானையும் தனிப்பட்டவர்களின் நுகர்வுக்கு மட்டுமே பொருளானவை; உண்மையல்லாதவையல்ல வெனினும் திரிபுக் காட்சி நீடிக்கும் வரையில் மட்டுமே அவை நீடிக்கின்றன. அவற்றின் இயற்கையே அவற்றைப் பார்ப்பவர்கள் மட்டுமே அவற்றை உண்மையெனச் சொல்லக்கூடியதாகச் செய்கிறது. கானல் நீரோ கிளிஞ்சில்-வெள்ளியோ கூடத் தனிப்பட்ட ஆட்களைப்பற்றியதாகத்தான் இருக்கிறது; ஆனால் ஒருவரால் அங்கே காணப்பட்ட நீரும், வெள்ளியும், திரிபுக் காட்சி தீர்ந்த பின்னும் காணப்பட்டவற்றின் உண்மையான பகுதிகளாக இருத்தலால் அனைவராலும் சரிபார்க்கத் தக்கவை யாகின்றன. இது இராமாநுஜர் பொருள்களை இருவகையாக வேறுபடுத்துகிறார் என்பதைக் காட்டுகிறது—ஒன்று அனைவராலும் அல்லது பலராலும் அறியப்படுவதாதலின் 'பொதுவானது' ('public') என்றும், மற்றொன்று தனிப்பட்டவர்களுக்கே உரித்தாதலின் 'தனியானது' ('private') என்றும் கூறலாம். ஆனால் இத்தகைய வகைப்படுத்தலால் அவர் வெவ்வேறு வகையான உள் பொருளை ஏற்கிறார் என்று கொள்ளக்கூடாது என்பதைத் தெளிவாக அறியவேண்டும். இப்படி அவர் ஏற்றால் அவர் கொள்கை அறிவு அளவை இயலைப் பொறுத்தவரை சங்கரரின் அத்வைத நிலையைச் சார்ந்ததாகும் (பக்கம் 195). அப்படிப்பட்ட வேறுபாடு இருக்கிறதென்பதை மறுக்கும்போதுதான் அவர் ஸத்க்யாதி வாதத்தை உருவாக்குகிறார். உண்மை நிலையைப் பொறுத்தவரை 'தனியானது', 'பொதுவானது' என்னும் பொருள்கள் ஒரு வகையிலும் மாறுபடுவதில்லை. இரண்டுமே அறிவிற்குப் புறம்பாகவும் அதனைச் சாராதும் இருக்கின்றன; இரண்டுமே முற்றிலும் உண்மையானவை. ஒரு பொருள் தனியானது என்பதால் அதன் உண்மை இல்லாது போகாது. நம்முடைய மகிழ்ச்சி, துன்பங்கள்

[20] SB. III. ii. 3.
[21] SB. III. ii. 5.

ஒவ்வொருவருக்கும் தனியானவை. ஆனால் இதனால் அவை குறைந்த உண்மை யுடையன வல்ல.

விளக்கத்தின் இருவகைகளில் வேறுபாடு எவ்வளவு இருப்பினும், அவ்விளக்கத்தின் விஞ்ஞான இயலான மதிப்பு யாதாயிருப்பினும், ஸத் க்யாதியின் நோக்கம் திரிபுக் காட்சி எனப்படுவதை உள்ளிட்ட ஞானம் ஒருபோதும் உண்மையைவிட்டு விலகுவதில்லை என்பதையும், தனிப்பட்டவர்களே உண்மையெனச் சான்று கூறத்தக்க பொருள் களிலும் கருத்தியலான அல்லது வெறும் அக இயலான பகுதி ஒன்றுமில்லை யென்பதையும் காட்டுவதாம் என்பது தெளிவு. அறிவனைத்துமே ஒத்தவகையில் ஏற்புடைமையுடையதெனின் அனைவ ராலும் மெய்ம்மை (pramā) என்றும், பிழை (bhrama) என்றும் ஒப்புக் கொள்ளப்படும் வேற்றுமையை விளக்குவது எங்ஙனம் என்னும் கேள்வி எழலாம். மேலே கூறிய எடுத்துக் காட்டுகளிலிருந்து பிழை என்பது குறைந்த அளவான அறிவு என்று தோன்றலாம். இவ்வாறு மஞ்சள் சங்கில் அதன் வெண்மையைக் காணத் தவறு வதால் அல்லது மேலும் சரியாகச் சொல்லவேண்டுமானால் வெண்மை மறைக்கப்படுவதென்பதைப் பாராததால் பிழை ஏற்படுகிறது. குறை யுடைமையும் அதன் விளைவான பிழையும் தரப்படுகின்ற வேறொரு எடுத்துக்காட்டில்[21] இதைவிடத் தெளிவாகின்றன—'தீ-வட்டத்தில்' (firebrand-circle-alāta-cakra), விரைவான சுழற்சியால் ஒளிப் புள்ளி தீ-வட்டத்தின் இயங்குகோடாகக் கொள்ளப்படுகிறது. ஏனெனில் சுற்றளவில் ஒவ்வொரு புள்ளியிலும் இவ்வொளிப்புள்ளி தங்குகிறது பார்க்கப்படுகின்றதெனினும் இவ்வாறு அது தங்குவது அடுத்தடுத்து நிகழ்வது—உடனுக நிகழ்வதன்று என்பது முற்றிலும் பாராமல் போய்விடுகிறது. ஆனால் இக் கொள்கையின்படி உண்மை யிலும் குறையுடைமை இருக்கக்கூடும் என்பதை நினைவு கொள்ள வேண்டும். கிளிஞ்சிலைக் கிளிஞ்சிலாக நாம் பார்க்கும்போது முற்கோளின்படி அதில் வெள்ளியும் இருக்கிறது. ஆயின் அதை வெள்ளியாகக் காணும்போது கிளிஞ்சில் தன்மை புறக்கணிக்கப்படு வதைப்போல கிளிஞ்சிலாகப் பார்க்கும்போது வெள்ளித்தன்மை புறக்கணிக்கப்படுகிறது. இவ்வாறே பாலைவனத்தை அது உள்ள வாறே பார்க்கும்போது அதில் இருப்பதாகக் கொள்ளப்படும் 'அப்' பகுதியை நம் உள்ளம் பார்க்கத் தவறுகிறது. உண்மை என்ன வென்றால் காட்சியில் தரப்படுவது மட்டுமே அறியப்படுகிறது என்பதை ஸத் க்யாதி முற்கோளாகக் கொண்டாலும் தரப்படுவ தனைத்தும் அறியப்படுகிறது என்பதை அது ஏற்பதில்லை. அறிவு எப்போதுமே தரப்பட்டதைப்பற்றியது—தரப்பட்டதைத் தவிர வேறெ தனையும் பற்றியன்று; ஆனால் அது தரப்பட்டது முழுவதையு

[22] SB. p. 187.

பற்றியதாக இருக்கத் தேவையில்லை[23]. ஆகவே பொதுவாகப் பிழை என்பது குறைந்த அளவான அறிவு என்று முடிவு செய்வது சரியாகாது. நிறைவுடைமை என்பது ஏற்புடைமையைப் போலப் பிழையினின்றும் மெய்யையே வேறுபடுத்தத் தவறுவதால் இராமாநுஜர் ஒரு புதிய அடிப்படையை வகுக்கிறார்—அதாவது, பொதுவாக வழங்கும் பொருளில் அறிவு மெய்ம்மையுடையதாயிருப்பதற்காகப் புறத்தே உள்ள உள்பொருளோடு ஒத்திருப்பதுடன் வாழ்க்கைக்கும் பயனுடையதாக இருக்கவேண்டும். கானல் நீரும், கிளிஞ்சில் வெள்ளியும் பொய்யானவை என்று சொல்லும்போது நாம் தெரிந்து கொள்ள வேண்டுவது நீரும், வெள்ளியும் அங்கே இல்லை என்பதன்று—ஏனெனில் அவ்வாறு அவை இல்லாதிருந்தால் நாம் அவற்றை உணர்ந்திருக்கமுடியாது—ஆனால் அவற்றைச் செயல்முறையில் அப்படியே பயன்படுத்தமுடியாது என்பதாகும். ஆகவே மெய்ம்மைக்கும் பிழைக்கும் உள்ள வேற்றுமை செயல்முறை நோக்கில் தான் பொருளுடையதாகிறது; கொள்கை நோக்கில் இவ் வேற்றுமை இருப்பதில்லை. விலக்கின்றி அறிவனைத்தும் கட்டாயம் ஏற்புடைமை உடையதாகிறது. ஆனால் இவ்வேற்புடைமை அறியப்பட்டதெதுவோ அது செயல்முறைக்குப் போதியதாக இருக்கிறது என்பதை உறுதி செய்யவேண்டியதில்லை. நிலநூல் வல்லுநர் (geologist) ஒருவர் கனி உலோகக் கலவையைத் தங்கமெனச் சரியாகத் தீர்மானிக்கலாம்; ஆனால் அதிலுள்ள உலோகத்திலிருந்து கைவளை செய்ய முடியுமென்பது பொருளன்று. மெய்ம்மைபற்றிய இலக்கணத்தில் 'யதார்த்தம்' அல்லது 'புறம்பாக உள்ள உள்பொருளுக்கு ஒத்திருப்பது' என்பதுடன் 'வியவஹாரானுகுணம்' அல்லது 'வாழ்க்கையின் செயல்முறைத் தேவைகளுக்குப் பொருந்த இருப்பது' என்பதையும் சேர்ப்பதன் பொருள் இதுதான்.[24] அறிவு வியவஹாரத்திற்குப் பொருந்த இருக்கவேண்டுமாயின் அது இரு பொருட்டுக்களை நிறைவு செய்யவேண்டும். முதலாவதாக அது பொதுவான அல்லது அனைவருக்கும் சேர்ந்ததான நுகர்வின் பொருள்களைக் குறிக்கவேண்டும். இவ் வகையில் குறைவுடைமையால்தான் மஞ்சள் சங்கும் கனவு-யானையும் பொய்யாகின்றன. அந்த நேரத்தில் அவை குறிப்பிட்ட ஆட்களுக்குத் தனியானவையாயிருப்பதைப் புறக்கணிப்பதால் அவற்றிற் கொத்த நனவு நிலைப் பொருள்களோடு குழப்பப்படுகின்றன; இந்தக் குறையைக் கண்டுபிடிக்கும்போது அவற்றின் பொய்ம்மை வெளிப்படுகிறது. இரண்டாவதாக, தரப்பட்ட பொருளில்

[23] ஸத் க்யாதியில் உள்ள தனிப்பட்ட கருத்து ஒன்றை உறுதியாக்குகிறது. கூடுதலாகச் செய்யும் தவறுகள் (errors of commission) இருக்கமுடியா. இராமாநுஜரின் ஸத் க்யாதிக்கும் பிரபாகரரின் அக்யாதிக்கும் இங்கே உடன்பாடு இருக்கிறது. எனினும் இரண்டும் முற்றொருமை உடையன அல்ல. வேதாந்த தேசிகர் முன்னதை அக்யாதி-ஸம்வலித-யதார்த்த க்யாதி என்பதை ஒப்பிடுக. SAS. pp. 403—7.

[24] Yatindra - mata - dipikā, p. 3.

மேலோங்கி நிற்கும் பகுதியை அது சேர்ந்ததாக இருக்கவேண்டும். நாம் கிளிஞ்சில் என்று கூறும் பொருள் வெள்ளியைக் கொண்டதாயிருக்கலாம். ஆயின் அதில் கிளிஞ்சில் பகுதி மேலோங்கி நிற்கிறது. இவ்வாறு மேலோங்கி இருப்பதே அது வெள்ளியாக வன்றிக் கிளிஞ்சிலாகப் பயன்படுத்தப்படுவதை விளக்குகிறது. வெள்ளி அதில் திட்டமாக உளதெனினும் மிகக்குறைவாயிருப்பதால் (alpatva) செயல் முறைக் கணக்கில் வருவதில்லை; இந் நிலையைக் கண்டுபிடித்தவுடன் இவ்வறிவின் பிழைபாடு வெளிப்படுகிறது. பிரமா (pramā) என்பது செல்லும் வரையில் சரியாக அறிகிறது என்பது மட்டுமன்று, வாழ்க்கையில் பயனுடையதாயிருக்கு மளவிற்கும் அது செல்கிறது. பிரமாவும் (bhrama) செல்லும் அளவிற்குச் சரியானதுதான்; ஆனல் அது போதிய அளவு செல்வதில்லையாதலின் நாம் எதிர்பார்க்கும் வகையில் அது நமக்கு உதவுவதில்லை. எனவே, பிழையான அறிவு நீங்கி மெய்ம்மை தெரிந்தவுடனே பொருளின் (artha) இருப்பு மறுக்கப்படவில்லை, செயல் (pravṛtti) மட்டுமே தடைப்படுத்தப் படுகிறது[25] என்று இராமாநுஜரின் நூலின் உரையாசிரியர் கூறுகிருர். பிரபாகரரின் கருத்தைப்பற்றி நாம் சொன்னதைப்போல (பக்கம் 159) பிழையைக் கண்டுபிடிப்பது உணர்வின் ஏற்கும் பகுதியை (receptive side) உறுத்தாது, செயற்பகுதியை (reactive side) உறுத்துகிறது.

இத்தகைய நோக்கிலிருந்து முதன்மை வாய்ந்த இரு துணை முடிவுகள் பெறப்படுகின்றன. வாழ்க்கையின் செயல்களுக்காக நம் சூழலைப்பற்றிய முழு அறிவு தேவையில்லை. ஏறக்குறைய சரியாக முழுதும் அதனையறிந்தால் போதும். வேறு வகையாகச் சொன்ஞல், நோக்கமுடைய எண்ணம் தேர்ந்ததாயிருப்பது (selective); தீர்ந்தாயிருப்பது (exhaustive) அன்று; குறைவான அல்லது நிறைவற்ற அறிவு வாழ்க்கையின் பொது நோக்கங்கள் நிறைவேறுவதற்குக் கட்டாயமாகத் தடையாயிருக்கவேண்டுமென்பதில்லை. இக் கொள்கை அறிவிற்குச் சமூக (social) அல்லது ஆளுக்கு ஆள் தொடர்புள்ள பகுதியிருப்பதையும் ஏற்கிறது. கொள்கை இயலான உறுதியைப் பொறுத்தவரை, தனிப்பட்ட உணர்விலிருந்து பொது உணர்விற்கு விண்ணப்பிக்கத் தேவையில்லை; ஏனெனில் நாம் ஒரு முறைக்கு மேலாகவே கூறியதுபோல, ஒருவருக்கு மட்டும் சிறப்பானது அல்லது பலருக்குப் பொதுவானது என்றில்லாமல் உள்பொருளைச் சுட்டுவது அறிவின் இயற்கையாகவே உளது; ஆனல் அதன் பயனுடைமை குறிப்பாயிருப்பினும் பொதுவானதாக உள்ள சமூகச் சான்றைப் பொறுத்தது—மனித இனத்தின் 'பொது' அறிவைச் சார்ந்தது. நாம் இதுவரை கூறியவை ஸத்க்யாதிக் கொள்கைக்கும் இப்போது பயன்

[25] Jñāna - phala - bhūta - pravṛtti - bādhyatvam : SB (com.) p. 185.

வழிக் கொள்கை (pragmatism) என வழங்குவதற்கும் உள்ள ஒப்புமையைக் குறிக்கலாம். இரண்டும் அறிவின் கருவித் தன்மையை ஏற்கின்றன; செயல்முறைப் பயனுடைமையை மெய்ம்மைக்கு அளவுகோலாகக் கொள்கின்றன. ஆனால் முதன்மையான வேற்றுமை ஒன்றுண்டு. அறிவிற்குச் செயல்முறையாக அன்றி அறிவு என்ப தற்கேயான மதிப்பு உண்டு என்பது இராமாநுஜருக்கு உடன்பாடு; பொதுவாகத் தெரிந்த வகையில் பயன்வழிக் கொள்கையோ எனின் அத்தகைய வேறுபாட்டினை யேற்பதில்லை. பிழையிலும் ஓரளவுக்கு உள்பொருள் வெளிப்படுவதால் இராமாநுஜர் பயன்வழியான நோக்கை மேற்கொள்வதில் அளவை இயலான நோக்கை விடுவதில்லை; உண்மையில், அவருடைய கருத்து அறிவுக்கு உள்பொருளைக் காட்டுவதும், வாழ்க்கையின் நோக்கங்களை நிறைவேற்றுவதும் என்று இரு தொழில்கள் உண்டு என்பதாம். இரண்டுமே ஒத்தவகையில் முதன்மை வாய்ந்தவை; இரண்டில் ஒன்றைவிட மற்றொன்றை மிகுதியாக வற்புறுத்தவேண்டுமெனின் ஐயமின்றி அது முன்னதுதான். வேறு வகையாகச் சொன்னால், பயன்வழிக் கொள்கையினரைப் போலன்றி இராமாநுஜர் உண்மையில் உண்மைக்காகவே அக்கறை கொள்கிறார்; அறிவுக்கு மதிப்புத் தருவது 'அது தரும் பழங்களைவிட அது கொடுக்கும் ஒளிக்காகத்தான்'.

இதுவரை நாம் கூறிவந்த கொள்கை, அறிவு அளவை இயலின் சிக்கலின் (problem) தன்மையைப் பெரிதும் மாற்றிவிடுகிறது. அறிவைப்பற்றித் தீர்மானிக்கவேண்டியது அது அளவை இயல் ஏற்புடைமை உடையதா, அற்றதா என்பதன்று—ஏனெனில் இவ்வகையில் குறைவுபட்டால் அறிவு என்னும் பெயருக்கே அது தகுதியை இழந்துவிடும்—ஆனால் வாழ்க்கையின் செயல்முறைக்கு அது தொடர்புடையதா அற்றதா என்பதாகும். வேறு வகையாகச் சொன்னால் அறிவில் வேறுபடுவது அதன் பண்பு (quality) அன்று; ஆயின் அதன் பொருத்தமாகும் (relevancy). மெய்ம்மையும் உள்பொருளைக் குறைந்த அளவில்தான் காட்டுகிறது என்று முன்னர் நாம் சொன்னதுடன் இதனையும் சேர்த்துக்கொண்டால், ஸத் க்யாதிவாதம், ஏற்புடைமையையும் செயல் வழியான மதிப்பையுமட்டு முடையதாக அன்றி முற்றுமாய் அல்லது அனைத்தையும் கொண்டதாக உள்ள அறிவைக் குறிக்கோளாக உணர்த்துகிறது என்று காண்போம். ஸத் க்யாதியின் தரவுகளிலிருந்து (premises) நாம் பெறக்கூடியதான நிறைவான அறிவைப்பற்றிய இக் குறிக்கோளை மோக்ஷ நிலையில் ஜீவன் அடைந்திருக்கிறது என்பதாக உண்மையிலேயே இராமாநுஜர் கருதுகிறார். ஸம்ஸார காலமுழுவதும் ஏதாயினுமொரு குறைபாட்டிற்கு உட்பட்டதாக ஞானம் தொழிற்படுகிறது. எனவே, பிரமா (prama) அல்லது உண்மையை உள்ளிட்ட பொது அறிவு உள்பொருளைப் பாதியளவே காட்டுகிறது. குறைகளனைத்தும் நீக்கப்

பெற்று பிழைக்கு (error) வழியேயில்லாத மோக்ஷத்தில் மட்டுமே அது முழுதும் காட்டப்பெறுகிறது. அப்போது மனிதனின் பார்வை உச்ச நிலைக்கு விரிவாக்கப்படுகிறது. 'அது முழுதும் மலர்கிறது'—இதனால் விடுதலை பெற்றோர், அனைத்தையும் முழுவதும் அவை உள்ளவாறே அறியமுடிகிறது.[26]

பிரமாணங்களைப் பொறுத்த வரையில் இராமாநுஜர் மூன்றை மட்டுமே ஏற்கிறார் : காட்சி, வழியளவை, உரை. உளவியலான நோக்கிலிருந்தும் அளவை இயலான நோக்கிலிருந்தும் காட்சிபற்றி அவர் கூறுவதை ஏற்கெனவே விளக்கியுள்ளோம் ; வழியளவையைப் பற்றிக் குறிப்பிடுவதற்கு முதன்மை வாய்ந்ததாக ஒன்றுமில்லை. உரையைப் பொறுத்தவரை, இராமாநுஜர் பொதுவாக மீமாம்ஸகரைப் பின்பற்றுகிறார்—ஒருபோதும் மற்ற இரு பிரமாணங்களின் எல்லைக்குள் வராத தனித்தன்மை வாய்ந்ததாக அது பேசும் பொருளை அவர் கருதுகிறார். ஏனைய வேதாந்திகளைப்போல அவரும் கட்டளை உரைகளுக்கு இருப்பதுபோலவே சாற்றுரைகளுக்கும் அளவை இயலான ஏற்புடைமை உண்டு என்று கூறுகிறார். தம் கருத்துக்களில் இந்த அளவுக்குச் சங்கரரைப் போன்றிருந்தாலும் மற்றவைகளில் இராமாநுஜர் அவருடன் மாறுபடுகிறார். அவற்றுள் இங்கே இரண்டைக் குறிப்பிடுதல் சாலும். தாம் கற்பிக்கின்றவற்றில் ஒன்றுக்கு ஒன்று முரணாக உள்ள இரு பகுதிகளை வேதம் கொண்டுள்ளது என்பது நமக்குத் தெரியும் ; இரண்டுமே வெளிப்படுத்தப்பட்டதாகக் கருதப்படுவதால் வேதாந்தத்தின் ஒவ்வொரு வகையும் இவற்றுக்குள்ள உறவை ஏதாவது ஒரு வழியில் விளக்குவது கட்டாயமாகிறது. உண்மையிலேயே அவை முரணானவை என்று சங்கரர் கொள்கிறார். அவை வெவ்வேறு வகையினருக்கு உரியவை (adhikārin) என்று கொண்டு அவர் இம் முரண்பாட்டை நீக்குகிறார். அவித்யையின் கவர்ச்சியில் தொடர்ந்திருப்பவர்களுக்காகக் கர்ம-காண்டம் உளது; கர்ம-காண்டம் விதிக்கும் செயல்கள் உள்ளீடற்றவை யென்பதையறிந்து அவற்றைக் கடந்து செல்ல முயல்பவர்களுக்காக ஞானகாண்டம் உளது. கீழ் நிலையில் விரும்பத்தக்கதாயும் உண்மையாகவுமுள்ளது மேல் நிலையில் விரும்பத்தகாததாகவும் முற்றிலும் மெய்ம்மை அல்லாமலும் ஆகிவிடுகிறது. பிராமாண்யத்தின் சார்புடைமையில் நம்பிக்கையுடைய அத்வைதத்தின்படி (பக்கம் 204) அறிவுரையில் இத்தகைய ஏற்றத்தாழ்வு இசைவுக்குரியவைதாம். இராமாநுஜர் இத்தகைய முரண்பாடு இருப்பதாக ஒத்துக்கொள்வதில்லை. வேதத்தின் இரு பகுதிகளும் சேர்ந்து ஒரே அறிவுரையாக ஒரு வகையினருக்கே உரியதாகின்றன என்று அவர் கூறுகிறார். உத்தரகாண்டம் கடவுளின் தன்மையைப் பற்றிப்

[26] ஜைனத்தின் கேவல ஞானத்துடன் இதனை யொப்பிடுக. (முதல் பாகம், பக்கம் 175).

பேசுவதாலும் பூர்வ காண்டம் அவரை வழிபடும் வகைகளைப் பற்றிப் பேசுவதாலும் அவை ஒன்றையொன்று நிறைவு செய்கின்றன.[27] ஆனால் இப்படி அவற்றை இணைப்பதற்குப் பூர்வ காண்டத்தில் கூறப் பெறும் கர்மாக்களை அவற்றிற்குரிய பலன்களுக்காகச் செய்யாமல் கீதையின் அறிவுரைக்கேற்ப இறைவனின் அருளைப் பெறுவதற்காகச் செய்வதாகக் கொள்ள வேண்டும்.[28] இவ்வாறு வேதத்தின் இருபகுதிகளுக்கும் ஒத்த அளவை இயலான மதிப்புத்தருவதில் அவர் சங்கரருடன் மாறுபடுவதோடு உபநிஷதங்களை வேதத்தின் பிராமணங்களுக்கு (karma-kānda) அடுத்த நிலையில் கொள்ளும் மீமாம்ஸகர்களோடும் (பக்கம் 139) மாறுபடுகிறார். மோக்ஷத்தையடைவதற்காக விசிஷ்டாத்வைதம் கூறும் பயிற்சிக்குச் சரியாக எவ்வாறு இக்கருத்து தொடர்புடையதாகிறது என்பதைப் பின்னர் பார்ப்போம். இரண்டாவது வேற்றுமை யாதெனின் இராமாநுஜர் வேதத்தை மட்டும் வெளிப்பட்டதாகக் கொள்ளாது பாஞ்சராத்ராகமத்தையும் (Pāñcarātrāgama)[29] கொள்கிறார். சங்கரரைப் போலன்றி அவர் அவ்வாகமம் முழுவதும் வேதத்திலிருந்தோ அதனையொத்த மாசுபடாத[30] வேறொரு மூலத்திலிருந்தோ பெறப்பட்டது என்று கருதுகிறார். பொதுவாக ஆகமங்கள் விக்ரஹ வழிபாட்டைப்பற்றி—அதிலும் குறிப்பாகக் கோயில்களில் வழிபாட்டைப்பற்றிப் பேசுகின்றன; சைவாகமங்களுக்கு வேறான பாஞ்ராத்ராகமம் விஷ்ணுவின்[31] மேன்மையை நிலைநாட்டுவதில் ஈடுபட்டுள்ளது

III

முடிநிலையானவை எனவும் உண்மையானவையெனவும் அறிவில்லது (acit) அறிவுள்ளது (cit), இறைவன் (Iśvara) என்றும் முப்பொருளை (tattva-traya) இராமாநுஜர் ஏற்கிறார். ஒத்தவகையில் முடிநிலையானவையெனினும் இவற்றுள் முதலிரண்டும் மூன்றாவதை முற்றிலும் சார்ந்துள்ளன—இச் சார்பு உடல் உயிரைச் சார்ந்ததைப் போன்றதெனக் கருதப்படுகிறது. உள்ளது எதுவோ அது இவ்வாறு இறைவனின் உடலாகிறது. உயிரற்ற இயற்கை மட்டுமேயன்றி ஆன்மாக்கள் அல்லது ஜீவர்களுக்கும் அவர் உயிராகிறார்.[32]

[27] Yatīndra - mata - dipika, p. 27.

[28] See Note 90 on p. 176.

[29] பாதராயணர் (Bādarāyana) ஆகமத்தை எதிர்ப்பதாகத் தோன்றுகிறது. Compare Saṁkara on VS. II. ii. 42—45.

[30] இது ஏகாயன ஸாகா (Ekāyana - śākha) என வழங்கும். See SB. (com.) p. 559 (Madras Edn.).

[31] வைகானஸாகமமும் (Vaikhānasāgama) விஷ்ணுவின் மேன்மையை நிலைநிறுத்துகிறது. இது வேதத்திற்கு பாஞ்சராத்ராகமத்தைவிட நெருங்கிய தொடர்புடையதாகத் தோன்றுகிறது.

[32] உயிரற்ற பொருளும் (inorganic matter) ஆத்மாவையுடையதென்பது இராமாநுஜர் கருத்தாதலால் ஜீவன் மூலமாகத்தான் இறைவன் அதன் அகமாக இருக்கிறார். (See VAS. pp. 30—1). என்றாலும் சில வேளைகளில் இறைவன் நேராகவும் அவ்வாறிருப்பதாகப் பேசப்படுகிறது. (Cf. Rahasya - traya - sāra, iii. pp. 121—2 (Bangalore Edn.).

இதன் தொடர்பாகத்தான் அவருடைய தர்சனத்தில் மிக முதன்மை வாய்ந்ததான அப்ருதக்—ஸித்தி (apṛthak—siddhi) அல்லது 'பிரியாமை' (inseparability) என்னும் உறவை[83] ஏற்படுத்துகிறார். இவ்வுறவு பொருளுக்கும் அதன் பண்புக்கும் இடையே உள்ளது. ஒரு பொருளுக்கும் மற்றொரு பொருளுக்கும் இடையேயும் இவ்வுறவு இருக்கக்கூடும். அவர் தத்துவம் முழுவதும் அதனையே சுழலச்சாகக் (pivot) கொண்டுளது என்று கூறலாம். நியாய-வைசேஷிகத்தின் ஸமவாயத்திற்கு அது இணையாக உளது; ஆயின் முற்றொருமையாகவன்று. தாம் தொடர்புபடுத்துவன முற்றிலும் தனிப்பட்டவையாகவும் உண்மையாகவும் உள்ளன என்று கருதுகின்ற அளவிற்கு அவை இரண்டும் உடன்படுகின்றன; ஆனால் ஸமவாயம் (பக்கம் 67) புற உறவாயிருக்க, அப்ருதக் ஸித்தி பற்றிய கருத்து அக உறவைக் குறிப்பதாகும். உயிரால் ஆளப் பெற்றும் தாங்கப் பெற்றும் தன் நோக்கங்களுக்காகப் பயன்படுத்தப் பெற்றும் இருப்பது உடல் என்று அதற்கு இராமாநுஜர் இலக்கணம் கூறுகிறார்.[84] ஜடமும் உயிர்களும் இறைவனின் உடலானமையால், அவரால் செலுத்தப்பெறுவதாகவும் தாங்கப் பெறுவதாகவும் முற்றிலும் அவருக்காகவே இருப்பனவாகவும் கருதப்படுகின்றன. ஜடம், உயிர்கள், இறைவன் ஆகியவற்றின் பிரிக்கமுடியாத ஒற்றுமை—(முதலிரண்டும் தம் அனைத்துருவங்களிலும் மூன்றாவதின் கட்டுப்பாட்டிற்கு முழுவதும் உட்பட்டவை)—இராமாநுஜரின் பிரம்மம் அல்லது பரம்பொருளாகும். இராமநுஜர் இங்குள்ள உறவை உடலுக்கும் உயிருக்கும் உள்ளதுடன் முற்றொருமைப் படுத்துவதால் பரம்பொருள் பற்றிய அவர் கருத்தை உயிரியலான ஒற்றுமை என்று கூறலாம். இதில் உயிருள்ளதுபோல (living organism) ஒரு பகுதி ஏனையவற்றிற்கு மேலோங்கி அவற்றைக் கட்டுப்படுத்துகிறது. கீழ்ப்படுத்தப்படும் பகுதிகள் விசேஷணங்கள் viśeṣaṇas) என்றும் மேலோங்கி நிற்பது விசேஷ்யம் (viśeṣya) என்றும் வழங்கும். முற்கோளின்படி, விசேஷணங்கள் தாமாகவோ தனித்தோ இருக்கக் கூடாதவையாதலின் அவற்றை உள்ளடக்கிய கூட்டுமுழுமை (viśiṣṭa)[85] ஒற்றுமை (unity)யெனப்பெறுகிறது. இவ்வாறு விசிஷ்டாத்வைதம் என்னும் பெயர் ஏற்படுகிறது.

[83] பிரியாதிருப்பவைக்கு இடையே ஸமவாய உறவு இருக்கிறதென்பது நியாய-வைஸேஷிகத்தின் முற்கோள், விஸிஷ்டாத்வைதம் இவ்வுறவு மிகையானதென்று நீக்கிவிட்டுத் தொடர்புறும் இரு பொருள்களின் இயற்கையாக (svarūpa) அதை கருதும் பிரிக்கவொண்ணாமையையே அப்ருதக் ஸித்தி என்கிறது. சரியானபடி அது உறவு ஆகாது; ஆயினும் அது சில வேளைகளில் ஸம்பந்தம் என்று பேசப்பெறுகிறது (Cf. SAS. p. 590).

[84] SB. II. i. 9. இவ்வுறவின் நெருக்கம் பின்வருமாறு கூறப்பெறுகிறது — niyamena ādheyatvam, niyamena vidheyatvam, niyamena śeṣatvam.

[85] Cf. SB. p. 132 (com.): Viśiṣṭāntarbhāva eva aikyam.

'நீலத்தாமரை' என்பதுபோலப் பொதுவானதோர் எடுத்துக் காட்டினைக்கொண்டு ஒற்றுமைபற்றிய இக் கருத்தை விளக்கலாம். பண்பு பண்பியாகாதாதலின் இங்கே நீலத்தன்மை தாமரைக்கு முற்றிலும் வேறுபட்டது. ஆனால் அதே சமயத்தில் பண்பு என்னும் வகையில் நீலத்தன்மை தன் இருப்பிற்காக இங்கே தாமரை என்னும் பொருளைச் சார்ந்திருக்கிறதாதலின் அதற்குப் புறம்பாகாது. கூட்டு முழுமையான இந்தப் பூ கட்டாயமாகத் தன்னுள் நீலத்தன்மையாகிய பண்பைக் கொண்டிருப்பதால் ஒற்றுமை (unity) எனப் பேசப்படுகிறது. இக் கருத்தை நன்ருகத் தெரிந்துகொள்வதற்கு அதனைப் பிற தர்சனங்களின் கருத்துக்களோடு ஒப்பிடுவது உதவியாயிருக்கும். நீலத்தன்மை என்னும் பண்பிற்கும் தாமரை என்னும் பொருளுக்கும் இடையே உண்மையான வேறுபாடு இருப்பதாக இராமாநுஜர் கருதுகிருர். எனவே வேறுபாடுகளனைத்தும் தோற்ற நிலையானவையே என்னும் அத்வைதத்துடன் அவர் கருத்து மாறுபடுகிறது. இரு உருப்படிகளுக்கும் இடையே உள்ள வேற்றுமை உண்மையானதென நியாய-வைசேஷிகத்தைப் போலவே கருதினுலும் அவை ஒன்றற்கொன்று புறம்பானவையல்ல என்று கொள்வதால் நியாய-வைசேஷிகத்தினின்றும் இவ்வாறே மாறுபடுகிறது. ஆனல் இதைக்கொண்டு குமாரிலரைப்போல (பக்கம் 166) இராமாநுஜரும் பேதாபேதக் கருத்தை (bhedābheda)யெடுத்துரைப்பதாகக் கொள்ளக்கூடாது; ஏனெனில் பேசப்பெறும் ஒற்றுமை கூட்டு முழுமையைப் பற்றியதாதலின் தனிப்பட்டவையாகக் கொள்ளப்பெறும் உருப்படிகளுக்குள் யாதொரு வகையான முற்ருெருமையும் இருப்பதென்பது அவருக்கு உடன்பாடன்று.[86] விசிஷ்டாத்வைதம் என்னும் சொல் இதைவிடச் சற்றே வேறுபட்ட வகையில் விளக்கப்பெறுவது வழக்கம்—குறிப்பாகத் தத் த்வம் அஸி என்பது போன்ற ஒற்றுமையை உண்டெனக் கூறும் கூற்றுக்களை விளக்கும்போது. ஆனல் அதனுள் பொதிந்திருக்கும் கருத்தும் இதுவேதான். 'தாமரை நீலமாயிருக்கிறது' என்னும் உரையை எடுத்துக்கொண்டால் இவ் விளக்கத்தின்படி நீலத்தன்மை என்னும் பண்பு, பண்புத்தன்மை உடையதாதலின் கட்டாயமாகத் தான் சேர்ந்துள்ள யாதாயினும் ஒரு பொருளைக் காட்டுகிறது. இந்த நீலப் பொருள் ஒரு கூட்டுமுழுமையாகும். இவ்வாறே தாமரையையும் தாமரைத்தன்மை என்னும் பண்பியலான பகுதியையும் தான் பண்பாக இருத்தற்குரிய ஒரு பண்பியையும் கொண்டதொரு கூட்டுமுழுமையாகக் கருதலாம். இவ்வுரை கூறும் முற்ருெருமை இவ்விரு கூட்டுப் பொருள்களையும் பற்றியதாகும்.[87] அல்லது, வேறு வகையாகச் சொன்ஞல், 'நீலம்' 'தாமரை'

[86] Cf. SB. pp. 75, 204—5; VAS. pp. 50, 97—8.

[87] SB. p. 132.

என்னும் சொற்கள் தனிப்பட்ட பொருளுடையவை—ஆனால் ஒரே பண்பியைக் குறிப்பவை (prakāryadvaita). ஆகையால் குறிக்கப் படுவது விசேஷணங்களை விலக்கும் வெறும் முற்றொருமையன்று. அது அவற்றை உள்ளிட்டது. அவற்றின் வேற்றுமையை மேற் சொன்ன பொருளில் முற்றொருமை இருக்கிறதெனக் கூறச் செய் கிறது. இன்றேல் இரு கூட்டுப்பொருள்களும் வேறானவை என நாம் தவறாக நினைக்கக்கூடும். நாம் பார்த்த எடுத்துக்காட்டில் ஒரு விசேஷணம் மட்டுமே உளது. உடனுறைபவையாகவோ விசேஷ் யத்தில் அடுத்துத் தோன்றுபவையாகவோ பல விசேஷணங்கள் இருக்கலாம். எடுத்துக்காட்டாக, குழந்தையாய் நாம் அறிந்திருந்த ஓர் இளைஞனைப் பற்றி நினைக்கும்போது வயதின் காரணமாக ஏற்படும் இருவிஷேணங்கள் ஒன்றன்பின் ஒன்றாய்த் தோன்றுகின்றன; ஆனால் அந்த ஆளின் ஒற்றுமைக்குப் (unity) புறம்பாக அவை இல்லை. இத்தகைய முற்றொருமை மேற்கூறிய எடுத்துக்காட்டுக்கள் குறிப்பிடு வதைப் போலப் பண்பிக்கும் பண்புகளுக்கும் இடையே மட்டும் ஏற் படுவதன்று; ஆயின் பண்பிக்கும் அதன் மாறுநிலைகளுக்குமிடை யேயும் ஏற்படுவது—எடுத்துக்காட்டு மண்ணும் குடமும். உண்மையில் எங்கெல்லாம் பிரிக்கவொண்ணா எதிரிணைகள் (correlatives) உண்டோ அங்கே அது உளது. அத்தகைய இரு உருப்படிகளுள் பெரியது பிரகாரின் (prakārin) எனவும் சிறியது பிரகார (prakāra) எனவும் வழங்கும்.

உபநிஷத அறிவுரையின் மையப்பகுதி மேற்சொன்ன பொருளில் பிரம்மத்தின் ஒற்றுமை என்பது இராமாநுஜர் கருத்து; சங்கரரைப்போல அவரும் தம் கருத்திற்கிசைவாக உபநிஷங்களில் காணப்பெறும் இரு வகையான சமான நிலையான உரைகளை மேற்கோளாகத் தருகிறார்—ஒருவகை உயிருக்கும் பிரம்மத்திற்கும் முற்றொருமை கூறுவது; மற்றொன்று, பிரம்மத்திற்கும் ஜட உலகத்திற்கும் முற்றொருமை கூறுவது. ஆனால் அவற்றை விளக்குவதில் சங்கரருடன் முற்றிலும் மாறுபடுகிறார். இராமாநுஜர் தரும் விளக்கத்தைப் பார்ப்பதற்கு முன் அவர் கொள்கையின் வேறொரு பகுதியைச் சுருக்கமாகக் குறிப்பிடவேண்டும். உள்ளவை அனைத்தும் முடிவில் இறைவனின் வடிவங்கள் அல்லது மாறு நிலைகள் (prakāra) என்பது இராமாநுஜர் கருத்து. இவ்வாறே எல்லாப் பெயர்களும் அவருடைய பெயரே[88] யாதலின், ஒவ்வொரு சொல்லும் அவருக்கு அடையாளமாகி முடிவில் அவரைச் சுட்டிக் காட்டுகின்றது. வேதாந்தவ்யுத்பத்தி (vedānta-vyutpatti) எனப் பெறும் சொற்களின் ஆழ்ந்த பொருள் தெளிந்தோர் மட்டுமே உணர்வதாகும். எந்தச் சொல்லும் இதன்படி தன்னுடைய வழக்க

[88] சில விலக்குகள் கூறப்படுகின்றன. See SB. pp. 205—7.

மான பொருளைக் குறிப்பிட்டபின் நின்று விடுவதில்லை - ஆயின் பரம்பொருளை யடைவதுவரை தன் செயலைத் தொடர்ந்து செய்கிறது [39]. உண்மையில், பின்னதே சொல்லின் முதன்மையான பொருளாகக் கருதப்படுகிறது. இதைக் காட்டுவதற்காக நன்கு தெரிந்த உபநிஷத வாக்கியமான தத் த்வம் அஸி என்பதற்கு இராமாநுஜர் தரும் விளக்கத்தைப் பொதுவாக எடுத்துக் கொள்வோம். ஜீவனை உணர்த்தும் த்வம் என்னும் சொல் உண்மையில் இறைவனைக் காட்டுகிறது. இறைவன் ஜீவனுக்குள் உறைபவராவர் (antaryāmin). ஜீவனும் அதன் மூலமாக அதன் பரு உடலும் அவருடைய மாறு நிலைகளாகின்றன. அதில் தத் என்னும் சொல்லும் இதே பொருளு டையதுதான்—ஆயின் சாந்தோக்ய (Chāndogya) உபநிஷதத்தில் அது வரும் இடத்திலிருந்து தெரிந்துகொள்ளக்கூடியது போல இறைவன் பிரபஞ்சத்தின் காரணம் என்னும் நோக்கில் பெறப்படும் பொருள். விசிஷ்டாத்வைதம் என்பதற்கு மேலே கூறிய விளக்கத் தின்படி, தத் த்வம் அஸி என்பதிலுள்ள முற்றொருமை— ஜீவனுக்குள் உறைபவராகிய இறைவனுக்கும் பிரபஞ்சத்தின் மூலமாகிய இறைவனுக்கும் என்னும் இரு கூட்டுப் பொருள்கள் பற்றியதாகும். உலகமும் தனிப்பட்ட உயிர்களும் உண்மை யானவை, தனிப்பட்டவை என்றாலும் அவற்றை உள்ளடக்கிய பரம்பொருள் ஒன்று என்பது இக் கூற்றின் முடிந்த பொருளாகும் [40]. 'இறைவனைப்போல அவை என்றுமுள்ளவை. ஆனால் அவருக்குப் புறம்பானவையல்ல'. விசேஷணங்களால் ஏற்படும் வேற்றுமை தோற்ற நிலையைச் சார்ந்தது என்பதால் அதை விலக்குவது அத் வைதம் இதற்குத் தரும் விளக்கமாகும். ஆயினும் நாம் காட்ட முயன்றதைப்போல இதனால் யாதொரு முற்றொருமையும் குறிக்கப் படுவதாகக் கொள்ளப்படவில்லை (பக்கம் 222). விசிஷ்டாத்வைதத்தில் வேற்றுமை மறுக்கப்படவில்லை; அதே சமயத்தில் முழுமையின் உயிரிய லான ஒற்றுமை (organic unity) இருப்பதாகப் பேசப்பெறுகிறது.

இது உள்பொருளைப் பற்றிய விசிஷ்டாத்வைதக் கருத்தின் பொது விளக்கமே. இதையே சற்று விவரமாகப் பார்ப்போம்: பண்பிக்கும் பண்புக்குமுள்ள வேற்றுமையை இராமாநுஜர் ஏற்றுக் கொள்கிறார் என்பது இதற்குள் தெளிவாகியிருக்கும்; ஆனால் நியாய— வைசேஷிகத்தைப் போலப் பண்புகள் இங்கே குணம், கர்மம், ஜாதி முதலியனவாக[41] வேறுபடுத்தப்படவில்லை. பரவலாக இவை

[39] Aparyavasāna - vṛttiḥ śabda - vyāpāraḥ. Cf. VAS. p. 36.

[40] SB. pp. 198—9.

[41] கர்மா அல்லது தொழில் என்பது வெறும் பிரிவு அல்லது சேர்க்கை என விளக்கப் பெறுகிறதாகையால் ஸம்யோகம் அதற்கு எதிர்ச் சொல்லான விபாகம் என்பவற்றால் குறிக்கக் கூடியவை. ஜைனம் அல்லது ஸாங்கிய - யோகத்திலுள்ளது போல ஜாதி என்பது ஒரு பொருளை உருவாக்கும் பல பகுதிகளின் திட்டமான ஒழுங்கமைப்பாக மட்டுமே உளது. பிராபாகர மீமாம்ஸையில் கருதப்படுவதைப் போல அபாவம் உடன்பாட்டு முறையில் கருதப்படுகிறது.

அத்ரவ்யம் (adravya) அல்லது 'பண்பிக்கு வேறுனது' என்று வழங்கப் பெறுகின்றன. இவ்வாறு இரு சொற்பொருள் வகைகள் மட்டுமே உள. இவற்றுள் அத்ரவ்யம் எப்போதும் கட்டாயமாக திரவ்யத்தைச் சார்ந்துளது. ஆயினும் அவற்றிற் குள்ளிருக்கும் தனிப்பட்ட உறவின் காரணமாக ஒன்றையின்றி மற்றென்று இருக்கவோ, நினைக்கப்படவோ முடியாது [42]. அத்ரவ்யங்கள் பத்து என்று கணக்கிடப்படுகின்றன. இவற்றுள் ஐந்து பூதங்களின் பண்புகள்—ஒலி முதலிய—அடுத்த மூன்று, பண்பு என்னும் தனிப் பொருளில்—அறிவல்லதின் (acit) அல்லது பிரகிருதியின் தன்மை யாக உள்ள ஸத்வம், ரஜஸ், தமஸ் என்பவை. அத்ரவ்யங்களில் மூன்று இவ்வாறு பொதுவானவை; ஐந்து சிறப்பானவை. எஞ்சிய இரண்டில் 'சக்தி' அல்லது 'ஆற்றல்' ('potency') என்பது காரியத்தை உண்டாக்குவதற்குக் காரணமாகிய பொருளில் உள்ள பண்பு—எடுத்துக் காட்டு மண்ணிலுள்ள இளக்கம் (plasticity), காந்தத்திலுள்ள கவர்ச்சியாற்றல், தீயின் எரிக்கும் ஆற்றல். பத்தாவது அத்ரவ்யமான ஸம்யோகம் என்பது நியாய-வைசே ஷிகத்தைப் போலத் தரைக்கும் குடத்திற்குமுள்ள புற உறவைக் குறிப்பது.

இந்தத் தர்சனத்தில் அத்ரவ்யம் மட்டுமே திரவ்யத்தினின்றும் வேறுபட்டது என்பதன்று; திரவ்யங்களே ஒன்றற்கொன்று வேறு படுத்தத் தக்கவை. ஆனால் திரவ்யம் என்பது என்ன? [43]. மாறுத லுக்குத் தாங்கியாக (subrstratum) எது உளதோ அது திரவ்யம் என்பது விசிஷ்டாத்வைதத்தின் கருத்து. இதனால் இராமாநுஜ ருக்குப் பரிணாம வாதம் அல்லது ஸத்கார்ய வாதம் உடன்பாடு என்பது பொருள். ஆனால் மாறுபவை பண்பு இயலான பகுதிகள் (viseṣaṇa) மட்டுமே. இதனால் கூட்டு முழுமையும் (viśiṣta) மாறுதல்களை யடைவதாகக் கூறப்படுகிறது. பண்பி இயலான பகுதி (viśeṣya) தன்னளவில் மாறுதலற்றது. விசேஷ்யமாகக் கருதப்படும் போது இறைவன் மாறுதலற்றவர்; ஆன்மாவும் மாறுதலற்றது[44]— ஆனால் இரண்டிற்கும் உரிய தர்ம பூத ஞானம் மாறுதலடைகிறது. முற்றிலும் விசேஷணமாக உள்ள ஜடம் (matter) மாறுதலடை கிறது [45]. அதற்கும் அதன் மாறுதல்களுக்கும் இடையே உள்ள உறவு—எடுத்துக்காட்டாக மண்ணிற்கும் குடத்திற்கும் உள்ள உறவு-முன்னரே கூறியபடி—அப்ருதக் ஸித்தியாகும். ஆனால் வெறும் மண்ணை (mṛt) அன்றிக் குடத்திற்கு உபாதான காரணமாக

[42] Pṛathak - pratipatti - sthityanarha: SB. p. 205.

[43] SAS. p. 590.

[44] ஆகையால், மாறுதலடைவது எதுவோ அது கட்டாயமாக விசேஷண மாயினும் எல்லா விசேஷணங்களும் மாறுதலடைவதில்லை.

[45] SB. III. ii. 21.

இங்கே கருதப்படும் மண் உருண்டையை (pinda) எடுத்துக் கொண்டால் அவற்றிற்குள்ள உறவு முற்றொருமை (ananyatva-literally 'non-difference') எனப் பெறுகிறது. அவற்றின் பகுதிகளின் ஒழுங்கமைப்பு வேறுபட்டிருக்கலாமாயினும் உபாதான காரணம் ஒன்றாகவே இருப்பதால் அவற்றிற்கிடையே யாதானும் வேற்றுமை இருந்தால் அது விளக்காமல் ஒழிக்கப் பெறுகிறது [46]. இதற்கேற்ப ஆறு திரவ்யங்கள் உள—அவை ஜடம் அஜடம் என்று முன்னரே விளக்கியபடி இருவகைகளாகப் பிரிக்கப் பெறுகின்றன. ஜடம் பிரகிருதியையும் காலத்தையும் உள்ளிட்டது; அஜடம், தர்ம பூத ஞானம், நித்ய விபூதி அல்லது சுத்த ஸத்வம், ஜீவன், ஈச்வரன் ஆகியவற்றை உள்ளிட்டது. இவற்றில் ஒவ்வொன்றையும் விளக்கு வதற்குச் சில சொற்கள் கூறுவோம்:

(1) பிரகிருதி (Prakṛti): உயிருக்கும் அதன் மூலமாகக் கடவுளுக்குமே இது உறைவிடமானது. இவ்வாறு இயற்கையானது (nature) கடவுளை உயிராக உடையது. 'மண்ணுலகில் விண்ணுலகு செறிந்துளது; ஒவ்வொரு எளிய செடியும் கடவுட் சுடரையுடையது' (Earth's crammed with heaven, and every common bush afire with God'). அதன் தன்மையை மிக நன்றாக அறிவதற்கு ஸாங்கிய-யோகத்தில் அதைப்பற்றி இதனோடு பொதுவாக மிகவும் ஒத்துள்ள கருத்தோடு ஒப்பிடுவோம். தலையான வேற்றுமைகளானவன: (i) ஸாங்கியத்தில், ஸத்வம், ரஜஸ், தமஸ் ஆகிய முக்குணங்கள் பிரகிருதியை உருவாக்குவன; பிரகிருதி அவற்றின் வெறும் கூட்டமைப்பே. இங்கோ வெனில், அவை பிரகிருதியின் தன்மை யானவை யாதலின் அதிலிருந்து பிரிக்கமுடியாதவை யாஞலும் தனிப்பட்டவை (distinct). (ii) ஸாங்கியத்தின் பிரகிருதி வரை யறையற்றது. ஆனால் இங்கே ஒரு புடை வரம்புடையது—அதாவது அதற்கு மேல், நித்ய விபூதி உளது—இதைப்பற்றி இனிப் பேசுவோம். (iii) கொள்கையளவில் ஸாங்கியத்தில் பிரகிருதி புருஷனைச் சாரா திருக்கிறது. ஆனால் இங்கே அது உயிரின் கட்டுப்பாட்டிற்கு—அதா வது ஜீவன் அல்லது ஈச்வரனின் கட்டுப்பாட்டிற்கு—அடங்கியது அவற்றின் உறவு அப்ருதக் ஸித்தியாதலால் ஒன்று மற்றொன்றி லிருந்து பிரிய முடியாது. இவ் வேற்றுமையினால் பிரகிருதியைப்பற்றிய இராமாநுஜரின் கருத்து ஸாங்கியக் கருத்தைவிட மிக மேலானது. பிரகிருதியிலிருந்து எழுகின்ற உருப்படிகளும் அவற்றின் பரிணாம முறையும் சரியாக ஸாங்கியத்திலுள்ளவாறே இருக்கின்றன.

(2) காலம் (Kāla):—காலம் இங்கே உண்மையானதாகக் கருதப் படுகிறது. ஒரே உள்பொருளாக இங்கே கருதப்படும் பிரம்மம் அல்லது பரம்பொருளில் அது கலந்துவிடுவதில்லை யெனினும்

[46] SB. II. i. 15.

அதற்குப் புறம்பாக இல்லை. நியாய-வைசேஷிகத்திலிருப்பதுபோல் (பக்கம் 60). இங்கே அது தானாக நிலைத்திருப்பதில்லை. ஸாங்கிய—யோகத்திலுள்ளதைப்போல (பக்கம் 106) பிரகிருதியின் ஒரு நிலையாக மட்டும் இருப்பதாகவுமில்லை. பிரகிருதியைப்போலவே அதற்குத் தோழமை உடையதெனக் கூடியதான காலமும் மாறுதலுக்குள்ளாகிறது—அது பரிணமிக்கிறது; நொடிகள், நாட்கள் முதலியவை அதன் விளைவுகளாகக் கூறப்பெறுகின்றன. காலத்தைப்போலன்றி இடம் (space) பிரகிருதியிலிருந்து பெறப்பட்டு அதன்மூலமாகமட்டுமே யாவற்றினும் உயர்ந்த உண்மையில் சேர்க்கப்படுகிறது. பிரகிருதி, காலம் ஆகிய இரண்டனுள் ஒன்று மற்றொன்றிற்கு முற்பட்டது எனக் கூறமுடியாது: ஆனால் பிரகிருதி இடத்திற்கு முற்பட்டதாதலின் இடத்தைப்பற்றி இவ்வாறு சொல்லமுடியாது.

(3) தர்ம பூத ஞானம் (Dharma-bhūta-jñāna):—முன்னரே இதைப்பற்றிப் பார்த்தோமாதலால் சில சொற்கள் மட்டுமே இப்போது தேவைப்படுகின்றன. அது ஜீவர்களின் அல்லது ஈஸ்வரனின் இயல்பாக இருப்பது. அவற்றின் உறவு பிரிக்கமுடியாததாதலின் தன் பெயருக்கேற்ப எப்போதும் அவற்றிற்கு இரண்டாவதாக உள்ளது. அது திரவ்யம் என்றும் குணம்[47] என்றும் இரண்டுமாகவே கருதப்படுகிறது—தன் சுருக்கம் பெருக்கம்[48] மூலமாக மாறுதலுக்கு அடிநிலமாக இருப்பதால் திரவ்யமாகும்; கட்டாயமாக ஜீவன் அல்லது ஈஸ்வரன் ஆகிய திரவ்யத்தைச் சார்ந்ததாயும் தனித்திருக்க முடியாததாயு மிருப்பதால் குணமாகும். நியாய—வைசேஷிகத்திலிருப்பதைப் போல அது அறியப்படுவது. ஆனால் தன்னாலேயே அறியக் கூடியது, வேறொரு ஞானத்தாலன்று (பக்கம் 84); ஏனெனில் தன் உணர்வு பெறமுடியாததெனினும் தன்னொளியுடையது—தன்னைக் காட்டிக் கொள்வது.

(4) நித்ய விபூதி (Nitya-vibhūti):—பிரகிருதியின் இயல்பாக மூன்று குணங்கள் உள என்று பார்த்தோம். இவற்றுள் ரஜஸ், தமஸ் ஆகியவற்றை நீக்கிவிட்டுப் பிரகிருதியின் இயல்பாக ஸத்வத்தை மட்டுமே கொண்டால் நித்ய விபூதியைப்பற்றித் தெரிந்துகொண்டு எதற்காக அது சுத்த அல்லது கலப்பற்ற ஸத்வம் எனப் பெறுகிறது என்பதைக் காண்போம். இச் சிறப்பியல்பால் அது ஜடமாயிராது முன் விளக்கிய பொருளில் அஜடமாகிறது. அது மேம்பாடுற்ற பிரகிருதி; ஒருவகையான உயர்நிலை—இயற்கை (super-nature). எனினும், ஸாங்கியத்தைப்போல பிரகிருதியின் கூறுகளாக அன்றி அதன் நிலையான பண்புகளாக இம் மூன்று குணங்கள் பேசப்பெறுவதால், அதன் எதிர்நிலைகளாக உள்ள இரண்டு நீக்கப்பெறும்போது எந்த ஒன்று

[47] குணம் என்பது இங்கே 'இரண்டாம் நிலையானது' (secondary) என்று பொருள்படும்; நியாய - வைஸேஷிகத்திலுள்ள பொருள்படுவதன்று.

[48] SB. 83.

மட்டுமே இயல்புக் கூறாகக் கருதக்கூடியதாகும் என்பதைக் கற்பனை செய்வது அரிதாகிறது. மேலும், தரப்படும் விளக்கத்தின்படி பிரகிருதியும் நித்ய விபூதியும் ஸத்வம் ஆகிய பொது இயல்புக் கூற்றினைப் பெற்றுள்ளபடியால் அந்த அளவிற்குப் பிரகிருதியும் அஜடமாக இருக்கவேண்டும். அப்படியாயின் பிரகிருதியை அஜடமான சொற்பொருள் வகையினின்றும் முழுவதும் விலக்குவது முற்றிலும் சரியாகாது. இம் முரண்பாடுகளெல்லாம் விவரங்களில் இந்தத் தர்சனம் நற்பண்புத்திரட்டான போக்கை (eclectic) உடையதால் ஏற்பட்டவையென விளக்கக்கூடியதாயிருக்கலாம். இவற்றின் காரணமாகப் பிற்கால விஸிஷ்டாத்வைதிகள் இரு ஸத்வங்களையும் பிரித்து, அவை முற்றிலும் வேறுபட்டவை (vilakṣaṇa) என்று கூறலாயினர்.[49] இந்த முதன்மையான வகையிலன்றி நித்ய விபூதி பிரகிருதியை ஒத்துளது. சுருக்கமாகக் கூறின், அதிலிருந்தே குறிக்கோள் உலகத்தின் பொருள்களும், கடவுள், விடுதலைபெற்றவர் ஆகியவரின் உடல்களும் உண்டானவை: அது 'மாறுதலில்லாத ஜடம்' (matter without its mutability); தெய்வீக நுகர்வுக்குத் தக்க கருவியெனக் கூறப்பட்டுளது.[50] நித்ய விபூதியின் பரப்பு அடிப்புறத்தில் பிரகிருதியால் வரம்புக்குள்ளாகிறது. ஆனால் மேற்புறத்தில் வரம்பற்றது. கடவுளின் திருநகரான வைகுண்டம் (Vaikuṇṭha) அதில் ஒரு பகுதியாகக் கருதப்படுகிறது. பிரகிருதிக்கும் நித்ய விபூதிக்கும் இடையே எல்லை கருக்காகக் குறிக்கப்பெறினும் பின்னது முன்னதின் வட்டாரத்தில் காணப்படுவதாகக் கூறப்படுகிறது—எடுத்துக்காட்டாக, ஸ்ரீரங்கம் போன்ற புனித இடங்களில் வழிபடப்படும் திரு உருவங்கள் முற்றிலும் நித்ய விபூதியால் ஊடுருவப்படுவதாகக் கருதப்படுகிறது. இதன் எதிர்வகை நிகழ இயலாது—பிரகிருதி நித்ய விபூதியின் வட்டாரத்தில் வரம்பு மீறுவதில்லை.

(5) ஜீவன் (Jiva):—ஏற்கெனவே தர்ம பூத ஞானத்தைப்பற்றிப் பேசுகையில் ஜீவனின் இயற்கையைப்பற்றிக் குறிப்பிட்டோம். அது ஆத்மாவின் தன்மை வாய்ந்தது. எப்போதும் தர்ம பூத ஞானத்துடன் கூடியது. இவ் வகைகளில் அது கடவுளுடன் அடிப்படையான உறவுடையது. அத்வைதத்தில் உள்ளதுபோல இங்கே ஜீவன், தனியாள் நுகர்வின் முற்கோளாக உள்ள ஒற்றுமை (unity) யன்று—ஆயின் என்றுமுள்ள பொருள். அதற்கு இயற்கையாக உள்ள மோக்ஷ நிலையில் அதன் ஞானம் உச்ச நிலைக்குப் பெருகி இடத்தின் எல்லைகளை அடைகிறது. அப்போது அது அறியாதது ஒன்றுமில்லை. ஸம்ஸாரத்தில் மொத்தத்தில் அதன் ஞானம் ஏறத்தாழக் குறுகியுள்ளது—ஆயின் ஒருபோதும் இல்லாதிருப்பதில்லை—ஆழ்ந்த உறக்கத்திலும்

[49] See Vedānta Deśika: Rahasya - traya - sāra.

[50] Prof. P. N. Srinivasachari: Rāmānujā's Idea of the Finite Self (Longmans), p. 62.

அது தொழிற்படாமல் மட்டுமே உளதாதலின் பொருள்களைக் காட்டுவ தில்லை. ஞானமில்லாமல் ஜீவன்மட்டும் அணு அளவானதாக—ஆன்மிய ஒளியின் வெறும் புள்ளியாகக்—கருதப்படுகிறது. அது இல்லாத இடங்களிலும் செயற்படுவது—எடுத்துக்காட்டாக, தொலைவி லுள்ள பொருள்களைப் பார்ப்பது—அதன் தர்ம பூத ஞானம் பெருகுவ தாலும் சுருங்குவதாலும் இயல்வதாகிறது. 'பொருளளவில் ஆன்மிய அணுவாக (மொனடாக—monadic) இருப்பினும் அறிவில் அது வரம் பற்றது.'[51] ஜீவன் வெறும் புலனுணர்ச்சியன்று; அது இன்பத்தின் தன்மையாகவுமுளது. ஜீவ இயற்கையின் இன்பத் தன்மையும் ஸம் சாரத்தில் ஏறத்தாழ மறைக்கப்பட்டுளது. விடுதலையடைந்தவுடன் மட்டுமே இது முழுவதும் வெளிப்படுகிறது. அறிவதற்கும் இன்புறு வதற்கும் அதற்குள்ள ஆற்றல் குறைவுபடுவது தற்காலிகமானது. விடுதலையடைந்தவுடன் தன்னுடைய அனைத்தறிவுக்கும் என்று முள இன்பத்திற்கும் மீள்கிறது. பிரகிருதியிலிருந்து பெற்ற பரு உடலையும் கடவுளைத் தன்னுள் உறைபவராகவும் உடைய ஜீவன் ஜடமும் தெய்விகமும் கூடுமிடம் என்று சொல்லலாம். இதைக் கொண்டு மனிதனுடைய குறிக்கோளியலான ஆர்வங்களுக்கும் நடைமுறை வாழ்க்கைக்கும் அடிக்கடி காணப்பெறும் பெரும் பிளவை விளக்க முடிகிறது. ஜீவர்கள் கணக்கற்றவை. இங்கே கட்டிலிருப்ப வர்களுடன் (baddha) அல்லது ஏற்கெனவே விடுதலை பெற்றவருடன் (mukta) நித்ய (nitya) என்று ஒருபோதும் கட்டிலாதவரையும் இந்தத் தர்சனம் சேர்க்கிறது. இவர்கள் கடவுளிடம் எக் காலத்திலும் தொண்டு பூண்டிருக்கும் விஷ்வக்ஸேனரைப் (Viṣvaksena) போன்றவர். ஒவ்வொரு ஜீவனும் கர்த்தா(kartā)வாகவும் போக்தா(bhoktā)வாகவும் உளது—அதாவது செயலும் நோக்கமும் உடைய உயிராக உளது. அது செயலுரிமையும் உடையது—அதன் 'அழியா அக ஆளுநரான' ('inner ruler immortal') கடவுள் அதற்குரிய உரிமையில் குறுக் கிடாது அதை ஆள்வதாகக் கொள்ள வேண்டும்.[52]

(6) ஈச்வரன் (Iśvara).—இந்தத் தர்சனத்தின் கடவுள் பற்றிய கருத்தும் இதற்குள் தெளிவாகி யிருப்பதால் இப்போது அதைப்பற்றி மிகுதியாகச் சொல்லத் தேவையில்லை. ஈச்வரனும் உயிர் அல்லது அறிவின் தன்மை யுடையவர். உயர்வற உயர்ந்த இன்பத் தன்மை யுடையவர்.[53] ஜீவனைப்போல அவரும் தர்ம பூத ஞானம் உடையவர். இதன் மாறுதல்கள் அவருடைய பல உள நிலைகளாகின்றன. எனினும் அனைத்துமறிந்தவராதலின் உண்மையில் அவருக்கு இத்தகைய உதவி வேண்டுவதில்லை; அதை முற்கோளாக்குவது உயிர் தன்னிலேயே நிலைத்திருக்க வேண்டுமென்பதற்காகவே. ஈச்வரன்

[51] Prof. P. N. Srinivasachari: op. cit., p. 26.

[52] VAS. pp. 139—42.

[53] VAS. p. 249.

என்னும் சொல் இரு பொருளில் பயன்படுத்தப்படுகிறது. முதலாவது, ஆன்மிய, ஜடப்பகுதிகள் அனைத்தையும் கொண்ட பிரபஞ்சம் முழுவதையும் குறிப்பிடுகிறது. இப் பொருளில் ஈச்வரனைப்பற்றி இரு நிலைகளில்—காரணமாகவும் காரியமாகவும்—நினைக்கலாம்; ஊழிக் காலத்தில் (pralaya) பிரபஞ்சமனைத்தும் தன்னுள் அடங்கியிருக்க அவர் காரண நிலையிலிருக்கிறார். உள்ளடங்கியிருப்பது படைப்பில் (sṛṣṭi) வெளிப்படுகிறது; நுண்ணிய நிலையிலுள்ள ஜடம் பருநிலையடைகிறது; தம் தர்ம பூத ஞானத்தைப் பெருக்கிக்கொண்டு உயிர்கள் தம் பழ வினைக்குப் பொருத்தமான பரு உடல்களுடன் தொடர்பு கொள்கின்றன. படைப்பு என்பது குறிக்கும் வளர்ச்சிக்குத் தேவையான அனைத்தையும் காரண வடிவம் தன்னுள் கொண்டுள்ளபடியால் படைப்பிற்கு ஈச்வரன் முழுக் காரணமாகவும் ஒரே காரணமாகவும் இருக்கிறார். வேறு வகையாகச் சொன்னால், கடவுள் தன்னையே உருவாக்கிக் கொள்கிறார்; புறச் செயற் கருவியின் துணை யேதுமின்றி உள்ளிருந்து பிரபஞ்சம் வளர்கிறது (முதல் பாகம், பக்கம் 84). இந்தப் பிரபஞ்சப் பல வகைமையாக அவர் வளர்ச்சியுறுவதால் அவர் 'பிரம்மம்' எனப்படுகிறார் (முதல் பாகம், பக்கம் 50). இது உபநிஷதங்களில் பரவலாக உள்ள அறிவுரைக்கு எதிராக மாறுதல் கடவுளுக்கு உண்டு என்பதாகும்; ஆனால் இராமாநுஜர் இந்த இடர்ப்பாட்டை இரண்டாம் நிலையதாக மட்டுமே—ஸ-த்வாரக (sa-dvāraka)—மாறுதலைக் கொள்ளவேண்டும் என்று சொல்லித் தீர்த்துவிட முயல்கிறார். தன்னிலேயே கடவுளுக்கு மாறுதலில்லை. ஆனால் தாம் உயிர்ப்பாக இருக்கும் முழுமையிலுள்ள உருப்படிகளின் மூலமாக மட்டும் மாறுதலுளது. ஆனால் அவருடன் பிரிக்கமுடியாத பண்புகள் மாறுதலடையும்போது அவர் எப்படி மாறாமலிருப்பார் என்று சொல்லமுடியும் என்பது தெரிந்துகொள்வதற்கரிதாக இருக்கிறது. மாறுதலில்லாத பிரபஞ்சத்தின் மாறாமையாக அவர் தம்மிலேயே இருப்பதாகக் கருதுவது ஈச்வரன் என்பதற்கு இரண்டாவது பொருள். அவ்வாறு ஈச்வரன் தனிமையில் இருப்பதில்லையாயினும் பரம்பொருளில் விசேஷணங்களைப்போல விசேஷ்யப் பகுதியும் உண்மையானதாகவும் முடிநிலையானதாகவும் இருப்பதால் இவ் வேறுபாடு முறையானதே. முதல் சொன்ன பொருளில் ஈச்வரன் இராமாநுஜரின் பரம்பொருளாவர்; இரண்டாவது பொருளில் அந்தர்யாமியாக (antar-yāmin) உள்ளது எதுவோ—உயிரோ ஜடமோ—அதனுள் உறைபவர்.

உபநிஷதங்களையே பெரிதும் அடிப்படையாகக் கொண்ட இந்தப் பரம்பொருள்பற்றிய கருத்து வரலாற்று முறையில் பார்த்தால் வேறொரு மூலத்திலிருந்து பெறப்படும் கடவுட் கொள்கையின் விவரங்களுடன் இந்தத் தர்சனத்தில் பிணைந்துள்ளது இந்த நிலையில் கடவுள் முழுதும் ஆளுமை இயலாகக் கருதப்படுகிறார். தவறுகின்ற

மனிதனுக்கு இரங்குபவராகவும் அவனுக்கு அருள் செய்ய விருப்பம் கொண்டவராகவும் அவர் கருதப்படுகிறார். நலம் புரிதல் அவருடைய முதன்மையான இயல்புகளுள் ஒன்று. அவர் நாராயணன் அல்லது வாஸுதேவன் எனப் பெறுவர். வாஸுதேவன் என்னும் பெயர் பாகவதச் சமயத்திலிருந்து பெறப்பட்ட பகுதிகள் இந்தத் தர்சனத்தில் உளவென்பதைக் குறிப்பதாகும். அவர், பர (Para) அல்லது மேலானவர் (the Supreme) என்றும் கூறப்பெறுவர். இவ் வடிவத்தில் தம்முடைய கோட்டையான வைகுண்டத்தில் உறைகிறார். இது நித்ய விபூதி வட்டாரத்தில் ஒரு பகுதியென்று நாம் முன் கூறினோம். தம் அடியார்களுக்கு உதவுவதற்காகப் பல வழிகளில் அவர் தம்மை வெளிப்படுத்திக்கொள்கிறார். அவற்றுள் மிக முதன்மையான ஒன்று வ்யூஹம் (vyūha) எனப்பெறும். அது வாஸுதேவ—பரவாஸுதேவனுக்குள் தனிப்பட்டதாதலின் அவரின் வேறானது—ஸம்கர்ஷண (Saṁkarṣaṇa), ப்ரத்யும்ந (Pradyumna), அநிருத்த (Aniruddha)—என நால்வகையானது. அவையெல்லாம் குறைவுடைய வெளிப்பாடுகள். கடவுள் பல உடைகளில் அவற்றில் தோன்றுகிறார். மேலானவர் தம்மை வெளிப்படுத்துவதில் நன்கு தெரிந்தவையான அவதாரங்கள் வேறொரு வழியாகின்றன (முதல் பாகம், பக்கம் 100). அவற்றையெல்லாம் சேர்த்து விபவ (vibhava) என்று கூறப்படுகிறது. வேறொரு வெளிப்பாடு அந்தர்யாமின் எனப்பெறும்; ஜீவர்களைத்துள்ளும் பொதுவாக இருந்துகொண்டு நண்பனைப்போல அவற்றிற்கு வழிகாட்டுவது.[54] இவர் உடலை மேற்கொண்ட கடவுள்—உருவம் உடையவர்—இதே பெயருடையதும் பிருஹதாரண்யக உபநிஷதத்தில்[55] கூறப்பட்டுள்ளதைப்போல கடவுளின் தன்மையில் (svarūpa) இருப்பதுமான மேற்சொன்னதிலிருந்து இது வேறுபடுத்த வேண்டியதாகும்.[56] வெளிப்பாடுகளில் இறுதியானது அர்ச்சாவதாரம் (arcāvatāra)—ஸ்ரீரங்கம் போன்ற தூய இடங்களில் வழிபடப்பெறும் தூய திருவுருவங்கள்.

இருவகையான அறிவுரைகளையும் இங்கே இணைப்பதில் எந்த அளவிற்கு வெற்றி எனப் பார்ப்போம்: மெய்யுணர்வின் முடிநிலையானதைச் சமயத்தின் முடிநிலையானதுடன் முற்றொருமைப்படுத்துவதற்கான முயற்சி ஐயுறமுடியாத சிறப்புக்கள் உடையது. ஆனால் இவை யிரண்டும் ஒன்றென நினைப்பது வேறு. குறிப்பிட்ட மெய்யுணர்வுக் கொள்கையைக் குறிப்பிட்ட சமயக் கோட்பாட்டுடன் சேர்க்க முனைவது வேறு. இங்குள்ள இணைப்பில் இடம்பெறும் சமயக் கோட்பாடு தன் நீண்ட வரலாற்றின் காரணமாக மிகப் பல புலனீடான (concrete) விவரங்களைக் கொண்டுளது. போதிய அறிவு இயலான

[54] Yatindra-mata-dipikā, p. 88.
[55] II. vii.
[56] See Rahasya - traya - sāra, v. pp. 283 - 4.

சார்பின்மையால் இவற்றுள் பல மெய்யுணர்வுடன் இணையக்கூடியவையல்ல. அதில் சேர்க்கப்பட்டுள்ள மெய்யுணர்வுக் கொள்கையோ சிந்தனைத் துறை முழுவதிலுமே மிகத் துணிவான கோட்பாட்டாய்வுகளில் ஒன்றின் விளைவானது; உள்பொருளைப்பற்றிய அதன் கருத்து ஆளுமையை மிகக் குறைந்த அளவில் கொண்டுளது. எனவே, இவ்விணைப்பினால் இக் கொள்கையில் அந்தர்யாமின், நித்ய விபூதி பற்றிய கருத்துக்களைப் பற்றி நாம் குறிப்பிட்டது போன்ற சில முரண்பாடுகள் ஏற்பட்டுள்ளன. இத்தகைய இசைவின்மைக்கு வேறொரு எடுத்துக்காட்டினை—அதாவது 'குறிப்பிட்ட சிலருக்கே உரியது' என்னும் பக்தி பற்றிய காக்கும் அறிவை விடுதலைக்கு அனைவருக்கும் உரியதான பிரபத்தியோடு (prapatti) இணைப்பதைப் பற்றியதை—அடுத்த பகுதியில் பார்ப்போம். உண்மை யாதெனில் இராமாநுஜர் காலத்தில் வைஷ்ணவ சமயம் முழுநிறை வெய்திய நிலையில் இருந்தது. செயல்முறையான கோட்பாடு என்னும் வகையில் மனிதத் தேவைகளுக்கு மிகச் சிறந்த முறையில் இது பயன்பட்டது. தலைசிறந்த ஒருமையாட்சி ஆற்றல் பெற்ற மெய்யடியார் பல்லரைத் தோற்றுவித்தது. ஆனால் உபநிஷதங்களின் ஆதரவு அதற்கில்லை; சங்கரர் குறிப்பாக ஒருவகையில் அவற்றை விளக்கிய பின்னர் இக் குறை மேலும் தெளிவாயிருக்க வேண்டும். இவ்வாதரவை வைஷ்ணவத்திற்குப் பெறுவதற்காக விஸிஷ்டாத்வைதம் முயன்றது. ஆக, அடிப்படையான தொடர்பினாலன்றி செயல்முறைத் தேவையினால் இரு அறிவுரைகளுக்கும் இணைப்பு ஏற்பட்டது. இதனால் விளைந்த முரண்பாட்டை இந்தத் தர்சனத்தில் பரம்பொருள் பற்றிய கருத்தைக் குறிப்பிடுவதால் மிக நன்றாக விளக்கலாம். பல முடிநிலையான உருப்படிகள் உண்டு என்றும், ஆனால் அதே சமயத்தில் ஒரே ஒரு உள்பொருள்தான் உண்டு—அதாவது விஸேஷ்யம்—பண்பியலான பகுதிகளனைத்தும் அதிலிருந்து தம் இருப்பைப் பெறுகின்றன—என்றும் இராமாநுஜர் கருதுகிறார்.[57] இவ்வுருப்படிகளெல்லாம் இருப்பு முறையில் ஒன்றாயின் அவற்றுக்குள்ள வேற்றுமை எப்படி முடிநிலையானதாகும் என்பதைத் தெரிந்து கொள்வது அரிதாகிறது. இந்தத் தனிப்பட்ட இருப்பின்மையையே பரம்பொருளின் பலதிறப்பட்ட பகுதிகளுக்கு உண்மையை மறுப்பதனால் அத்வைதிகள் குறிப்பிடுகிறார்கள்[58] மேற்சொன்ன இடர்ப்பாட்டை நீக்குவதற்காக ஒவ்வொரு விஸேஷணமும் தனிப்பட்ட இருப்பு உடையது என்று கொள்வோமானால் பரம்பொருளின் முழுமை மறைந்துவிடுகிறது. அதனை இரண்டாம் நிலையில் அல்லது உருவகப் பொருளில் அன்றி ஒற்றுமையாகக் கருதுவது அரிதாகிறது. இதற்கு ஒரேவொரு மாற்று வழி பரம்பொருளில் உள்ள பல உருப்படிகளின் உறவைப் பேதாபேதமாக (bhedābheda) விளக்குவதாகும்—அதாவது

[57] Cf. SB. II. ii. 31. இதுபற்றி முண்டக உபநிஷதத்திற்கு (I. i. 3) ரங்க ராமாநுஜர் இயற்றிய விளக்க உரையில் கூறியுள்ளதைக் காண்க.

[58] See Note 33 on p. 198.

முற்றொருமை, வேற்றுமை ஆகிய இரண்டையும் அவற்றிற்கு உரைப்பதாகும். ஆனால் இத்தகைய விளக்கம் அளவை இயலாகச் சரியானதென வைத்துக்கொண்டாலும், முன்னரே காட்டியபடி, இராமாநுஜருக்கு முற்றிலும் ஒவ்வாததாயுளது. நியாய – வைஸேஷிகத்தின் ஸமவாயக் கருத்திற்குப் பதிலாகத் தரப்படும் அப்ருதக் ஸித்தி பற்றிய கருத்தும் ஸமவாயத்தைப் போலவே குறை உடையதுதான்— அப்ருதக் ஸித்திபற்றிய கருத்தே இங்கு அடிப்படையாக உள்ளது. ஒரேவொரு வேற்றுமை என்னவென்றால் தனிப்பட்டவைகளாகக் கொள்ளப்பெறுவனவற்றை ஸமவாயம் இணைக்க முயல்கிறது; அப்ருதக் ஸித்தியோ ஒன்றெனக் கொள்ளப்படுவதைப் பிரிக்க முயல்கிறது. இரண்டுமே பெறமுடியாததை—சேர்க்கைக்கும் பிரிவிற்கும் இடைநிலையை—அடைய முயல்கின்றன. வைஷ்ணவத்தை அடிப்படையாகக் கொண்ட அளவிற்கு இந்தத் தர்சனம் உயிர்களுக்கும் ஜடத்திற்கும் முடிநிலை உண்மை தர முயல்கிறது; ஆனால் உபநிஷதங்களுடன் ஒத்துப்போவதற்காக அந் நிலையை மாற்றத் தூண்டப்பெறுகிறது—இதனால் பெறப்படும் முடிவு அளவை இயலாக அமைவற்றதாகிறது.

IV

அத்வைதத்தைப்போல இங்கும் செயல்முறைப் பயிற்சி கீதை சொல்லும் பொருளில் நெஞ்சைத் தூய்மை செய்து உண்மையை அறிவதற்குத் தகுதியளிக்கும் கர்மயோகத்துடன் தொடங்குகிறது; ஆனால் அதனை அடுத்து வருவதில் வேறுபடுகிறது. விஸிஷ்டாத்வைதத்திற்குச் சிறப்பாயுள்ள பயிற்சி இருவகையானது :—

(1) ஞான யோகம் (Jñāna-yoga).—இது ஜீவனின் உண்மையான தன்மையைப்பற்றித் தகுந்த குருவிடம் திருமறைகளைக் கேட்டு (śravaṇa) அல்லது கற்று அறிந்தபின் ஜீவனைப்பற்றித் தியானிப்பதாகும். கர்மயோகத்தில் வெற்றியடைந்தவர்கள் மட்டுமே இதற்குத் தகுதியுடையவராவார். வழக்கமாக மக்கள் அகத்துடன் முற்றொருமைப் படுத்தும் அதன் பல தொடர்புகளான உடல், புலன்கள் முதலியவற்றினின்றும் அது வேறானது என்பதையும் அவற்றிடம் பற்றுக் கொள்வது எவ்வாறு ஆன்மிய முன்னேற்றத்திற்குத் தடையாகிறதென்பதையும் உணர்வது இதன் நோக்கமாகும். ஜீவன் முடிநிலையானதாயிருப்பினும் பரம்பொருள் அன்று என்பது இராமாநுஜரின் கருத்தாதலால் இந்த யோகம் கைகூடியதும் பயிற்சி முடிந்துவிடுவதில்லை. பௌதிகச் சூழல் தொடர்பில் மாணவன் தன் இயற்கையை உணர்வதில் வெற்றி கண்டிருக்கலாம்; ஆனால் பிரபஞ்சத்தின் ஒப்புயர்வற்ற உண்மையான கடவுள் தொடர்பில் தன் இயற்கையைக் கண்டுபிடிக்கும் பணி இன்னும் உளது. கடவுளை யறியும் வரையில் மனிதன்

தன்னைச் சரியாக அறிவதில்லை என்பது இராமாநுஜரின் கருத்து. இத்தகைய அறிவைப் பெறுவதற்கான வழி பக்தி யோகமாகும்.

(2) பக்தி யோகம் (Bhakti-yoga) :—இது பயிற்சியின் முடிந்த நிலையாகும். விஷிஷ்டாத்வைதத்தில் கற்பித்துள்ளபடி கடவுளின் இயற்கையைப்பற்றி அறிவியலான உறுதி முன்னதாக இருக்க வேண்டும். மேற்சொன்ன பொருளில் ஞான யோகத்தை வெற்றி யுடன் பயின்றவர்கள் மட்டுமே இதைத் தொடங்கலாம். பக்தி இங்கே தியானத்திற்கு நிகராகக் கருதப்படுகிறது; ஆகையால் உபநிஷதங் களில் கற்பிக்கப்பெறும் உபாஸனை அல்லது தியானமாக இதைக் கொள்ளலாம்—ஆனால் இது அன்பையும் உணர்த்துகிறது என்பதை நினைவுகொள்ளவேண்டும். இது உள்பொருளைப்பற்றி வெறும் துறவு இயலாக உள்ளம் நினைவு கூர்வதன்று. ஆயின் ஆளுமை இயலான கடவுளை அன்பினால் நினைவுகூர்வதாகும்.[59] இதைப்போலவே இக் கொள்கையின் சிறப்பியல்பாக ஜீவத் தன்மையைப் பற்றிய கருத்தின் விளைவாக வேறொரு உட்கிடையும் உளது. அதாவது, கடவுளே பிரபஞ்சத்தின் தனிஆற்றல் என அவரை முற்றிலும் சார்ந்திருப்பது (śeṣatva). இவ்வாறு பக்தியோகமும் ஞானயோகத்தைப் போல தியானத்தைக் கொண்டதாகிறது; ஆனால் அது அன்பும் சார்புணர்ச்சி யும் கலந்த தியானமாகும். பயிற்சியின் இப் பகுதியில் வெற்றி பெறுவதால் எய்துவது தெய்வக்காட்சி எனக் கூறத்தக்கது; தகுதி பெறுதற்காக உடலோடு கொண்ட தொடர்பு உயிருக்கு நீங்கிய உடன், உண்மையான மோக்ஷம் விளைகிறது. இது இறப்பிற்குப்பின் விடுதலை யென்னும் பண்டைய குறிக்கோளுக்குப் பொருத்தமானது; சங்கரருடைய அத்வைதத்திலிருப்பதுபோல ஜீவன் முக்தி என்பதாக (முதல் பாகம், பக்கம் 8) யாதொன்றும் இங்கே ஏற்கப் பெறுவதில்லை.

அத்வைதத்துடன் வேறொரு முதன்மையான மாறுபாடு கர்மாவைச் செய்யவேண்டிய கடப்பாடு பயிற்சி நிலைக்கு மட்டுமுரிய தன்று என்பதாம். பக்தியோகத்தில் தலைப்படும்போதும் இது தொடர்வதால் அத்வைதத்தில் கூறப்பெறும் கர்ம ஸந்நியாஸம் பற்றிய குறிக்கோள் (பக்கம் 183) இங்கே விலக்கப்படுகிறது. நித்ய கர்மா அல்லது சார்பற்ற கடப்பாடுகளை (unconditional duties) மனிதன் ஒருபோதும் விட்டுவிடக்கூடாது; ஏனெனில் விட்டுவிட்டால் வேதம் விதித்ததைப் புறக்கணித்துப் பாவஞ் செய்தவனாய் விடுதலை பெறாது போவான். இந்த அளவிற்கு இராமாநுஜர் குமாரிலருடன் உடன்படுகிறார். ஆனால் இங்கே 'மாறுவதில் மோக்ஷம்' (salvation in becoming)[60] என்று கூறப்பட்ட பக்தி, கர்மாவினால் வளர்ச்சியுற்று உள்ளுணர்வாக (intuition) நிறை வெய்தக்கூடிய திட்டமான நோக்க

[59] Cf. Sneha-pūrvam anudhyānam bhaktiḥ. Quoted in SB. p. 35 (com.).

[60] IP. vol. ii. p. 705.

முளது. முன்னர் அகத் தூய்மைக்காக இருந்ததைப்போல இந்நிலையில் கர்மா செய்யப்படுவதில்லை ; ஆன்மிய வாழ்க்கையில் மேலும் மேலும் முன்னேற்றமடைவதற்காகச் செய்யப்படுகிறது. இவ்வாழ்வை நீத்தற்குமுன் கடவுளை நேரடியாக நுகர்வதில்லையென நம்பப்படுவதால் இவ்வாறு மாறிய நோக்கத்துடன் கர்மா இறுதி வரையிலுமே தொடர்ந்து செய்யப்படும். மோக்ஷத்திற்கான பயிற்சி இவ்வாறு ஞானம், கர்மா ஆகிய இரண்டையும் கொண்டது; எனினும் பின்னது இணைக்கருவியாக அன்றித் துணைக்கருவியாக மட்டுமே இருப்பதால் முன்னது மட்டுமே விடுதலைக்கு நேரடியான காரணமாகிறது. எனவே, வாழ்க்கை முழுவதும் கர்மாவைச் செய்யவேண்டுமென்று வற்புறுத்தினலும், அத்வைதத்தைப்போல (பக்கம் 227) விசிஷ்டாத்வைதமும் ஸமுச்சயவாதம்[61] என்பதை யெடுத்துரைப்பதில்லை. இதுவரை கூறியதை முடிப்பதற்கு முன், இந்தத் தர்சனத்தில் கர்மா என்பதன் வரம்பு விரிவடைவதைக் குறிப்பிடவேண்டும். வேதத்தில் விதிக்கப்பட்டவை அனைத்துடனும் வைஷ்ணவத்தில் கூறப்பெறும் அருள்வேட்டல் (prayer), அன்பு வழிபாடு ஆகியவையும் இதில் சேர்ந்துள்ளன (kriyā-yoga).[62]

பிற இந்திய தர்சனங்களைப்போல இங்கும் மோக்ஷம் என்பது உலக வாழ்விலிருந்து விடுதலை பெறுவதாகக் கருதப்படுகிறது. ஆனால் இதற்கு மேலாக இவ்வுலகத்திற்கு மேலான உலகத்தையடைந்து அங்கே கடவுளின் திருமுன் உயர்வற உயர்ந்த இன்பத்தை நுகர்வது என்னும் கருத்து இங்கே உளது. ஜீவனுடைய குறைவுடைய பிராகிருத (prākṛtic) உடலுக்குப் பதிலாக நிறைவான உடல் கிடைப்பதால் வேறு பல கொள்கைகளிலுள்ளதைப்போல விடுதலையென்பது இங்கே உடலற்ற நிலையன்று—இந்தக் குறிக்கோள் உலகமே — 'நலமந்த மில்லதோர் நாடு' ('the Highlands of the blest') — ஶுத்த ஸத்வத்தால் இயற்றப்பட்டது. இந்த இடத்தைப் பற்றிக் கண்கவர் வர்ணனைகள் தரப்படுகின்றன. அங்கே வெண்மையான அரசுகட்டில்மீது—மனிதனுக்காகப் பரிந்து பேசும் பிராட்டியான லக்ஷ்மியும் நித்ய, முக்த வகையைச் சேர்ந்த எல்லா உயிர்களும் தொண்டுபுரிய—கடவுள் அமர்ந்திருக்கிறார். அது முழு அமைதியும் நிறைவும் கொண்ட இடம்; அங்குள்ளவர்கள் அனைவருடைய இன்பமும் அவர் திருவுள்ளக்குறிப்புப்படி நடப்பதில் உளது. கட்டுற்ற உயிர் விடுதலை பெற்றவுடன் இந்த இடத்திற்குச் செலுத்தப்பட்டு இங்குள்ள அனைவராலும் வரவேற்கப்பட்டு இறுதியில் கடவுளால் தமதாகவே ஏற்கப் பெறுகிறது. கௌஷீதகீ (Kauṣitaki) உபநிஷத்தின் முதல் அதிகாரத்தில் இறைவனின் அரசு கட்டிலை அடை

[61] SB. III. iv. 26.

[62] Cf. VAS. p. 5.

-யும் வரை இவ் ஆன்மியப் பயணத்தின் வெற்றி முன்னேற்றத்தைப்பற்றிய விளக்கம் தரப்படுகிறது.

இதுதான் விடுதலைக்குப் பொதுவான அல்லது முறையான வழி. ஆனால் இதைப் பின்பற்றுவதற்கு ஒருவன் ஹிந்து சமூகத்தின் முதல் மூன்று உயர் வகுப்புக்களுள் ஒன்றைச் சேர்ந்தவனாக இருக்கவேண்டும்; ஏனெனில் அத்தகையவர்கள் மட்டுமே 'வேத, உபநிஷதப் பயிற்சிக்குத் தகுதியுடையவராவர். ஆகையால் இது வரை கூறிய வழியின் பயன் மிகவும் குறுகிவிடுகிறது. எனவே, இத்துடன் வகுப்பு அல்லது நிலை வேற்றுமையின்றி யாரும் கடவுளையடைதற்குப் பின்பற்றக்கூடிய வேறொரு வழியையும் விசிஷ்டாத்வைதம் எடுத்துரைக்கிறது. இது பிரபத்தி (prapatti)[63] எனப்பெறும். 'அடைக்கலம் புக' (to take refuge with) அல்லது 'திருவுளக் குறிப்பிற் கிணங்க' ('to piously resign') என்னும் பொருளுடைய பிர-பாத் (pra-pad) என்னும் சொல்லிலிருந்து பிரபத்தி பெறப்படுகிறது; விடுதலை திருவருளால் பெறப்படுவது என்னும் நம்பிக்கையைக் காட்டுகிறது. இது, ஸரணாகதி அல்லது கடவுளின் திருவருளிடம் அடைக்கலம் புகுதல் எனப்பெறும். இது கடவுளிடம் தன்னை முழுவதும் ஒப்படைப்பதாகும். 'அவர் திருவுளக் குறிப்பின்படி நடப்பது, அவர் நோக்கங்களுக்கு எதிராகச் செல்லாமை, அவர் காப்பார் என்று நம்புவது, அவரிடமிருந்து மட்டுமே உதவியை நாடுவது, மிகப் பணிவாகத் தன்னை அவரிடம் ஒப்படைப்பது'[64] என்று உறுதி கொள்வதை இது காட்டும். 'அளவு மீறிய துயரில் அடைக்கலம்' (ārta-prapatti) என்னும் அதன் வகைகளுள் ஒன்றில் அது உடனடியான விடுதலை தருவதாக நம்பப்படுகிறது. நொடிப்பொழுது மும்முரமும் உண்மையும் ஆக இருத்தல் போதியதாகக் கருதப்படுகிறது; பக்திக்கு நீண்ட முயற்சிமிக்க பயிற்சி தேவையாதலால் பிரபத்தி பக்தியைவிட உயர்ந்தது என்பதற்கு இதைச் சான்றாக விசிஷ்டாத்வைதிகள் கொள்ளுகிறார்கள். விடுதலைக்காக அனைவருக்குமுரிய வழியை இராமாநுஜர் தம் கொள்கையில் சேர்த்துள்ளது அது எப்போதும் பரந்த புகழ்பெற்றுள்ளதை விளக்குகிறது; கீழ் வகுப்பைச் சேர்ந்த மக்கள் சமூக உயர்ச்சி பெறுவதற்காக அது ஊக்கமளித்தது இந்திய வரலாற்றில் பெருமதிப்புடையது. ஆனால் விசிஷ்டாத்வைதத்தின் இத் தன்மைபற்றி இங்கு விரிவாகப் பேசுவது நமது நோக்கத்திற்குப் புறம்பு. இராமாநுஜர் பிரபத்திக்கு மிகுந்த ஏற்றம் தந்து இறுதி நிலைகளில்

63 see Gadya—traya, iii.

64 Ānukūlyasya saṁkalpaḥ prātikūlyasya varjanam:
Rakṣisyatiti viśvāsaḥ goptṛtva—varaṇam tathā:
Ātma—nikṣepa—kārpaṇye ṣaḍvidhā śaraṇāgatiḥ.

பக்திக்கும் அதனைக் கட்டாயமாக்குகிறார்.[65] அது அறிவின் ஒரு வகையாக இருப்பதால் ஞானம் மட்டுமே விடுதலைக்கு வழி என்னும் உபநிஷதக் கருத்திற்கு முரணானதன்று என்று நிலைநிறுத்துகிறார்—வேதாந்தத்தின் சிறப்பியல்பாக அன்றி வைஷ்ணவத்தின் சிறப்பியல்பாக பிரபத்தியுளதால் இவ் விளக்கம் தேவைப்படுகிறது. அறிவுரையில் அதற்குத் தரப்படும் தலைமை இடம் மேற்கொள்ளப் பெறும் ஒழுக்கப் பயிற்சி யாதாயினும் முழுமையான தன்-ஒடுக்கம் (self-suppression) தேவை என்பதைக் காட்டுகிறது. ஆளுமை நிலைத்துளது என்பதை ஊக்கத்தோடு எடுத்துரைத்தாலும் அவ்வாளுமை இல்லை யென்றாற்போல உணர்ச்சி கூடுவதும் நடப்பதுமான நோக்கை வளர்ப்பதையே அவர் செயற்பாலதாகக் கருதுகிறார். உண்மை வாழ்விற்கு எதிரி, நிலையான அகத்தில் நம்பிக்கையன்று; ஆயின் தன்னலமுடைமையே என்பதை இதனால் அவர் உணர்த்துகிறார்.

[65] See com. on BG. xviii. 66.

கலைச்சொல் அகரவரிசை

தமிழ்—ஆங்கிலம்

அ

அக இயலான — Subjective
அக இயலான தொடர்ச்சி — Subjective series
அகக் காட்சி, அக நோக்கு — Introspection
அக நிலைக் கருத்துக்கொள்கை — Subjective Idealism
அக நிலைக் கொள்கை — Subjectivism
அகம் — Self
அகம், அகம் அல்லாதது — Self and not-self
அகம், கடந்தநிலை — Transcendental self
அகம் பற்றிய தொடர்ச்சி — Ego series
அடங்கிய நிலை, உள்ளுறைந்த நிலை — Latent
அடி நிலை — Ground
அடிநிலை உண்மைப் பொருள்கள் — Things-in-themselves, Noumena
அடிப்படை — Principle
அடிப்படை, அகவய — Subjective principle
அடிப்படை, காரண காரிய உறவு பற்றிய — Principle of causality
அடிப்படை, இயக்கமும் நிலைத்தலும் பற்றிய — Principle of Motion and Stability
அடிப்படை, இயற்கையின் ஒரே படித்தான தன்மை பற்றிய — Principle of Uniformity of Nature
அடிப்படைத் தத்துவம், அப்பாலைத் தத்துவம் — Metaphysics

அடையாள முறை	Symbolism
அமைப்புபற்றிய காரணம்	Design argument
அரைகுறை பௌதிக இயலான	Quasi-physical
அலகு	Unit
அளவு நிலை	Quantitative
அளவை இயல்	Logic
அற இயல்	Ethics
அறம் (புண்ணியம்)	Merit
அறியப்படு பொருள் (பிரமேயம்)	Known
அறியொணாக் கொள்கை	Agnosticism
அறிவர்	Seers
அறிவளவை இயல்	Epistemology
அறிவற்ற (ஜடம்)	Inert
அறிவான் (பிரமாதா)	Knower
அறிவியலான பௌத்தம்	Scholastic Buddhism
அறிவு ஆய்வியல்	Critique of knowledge
அறிவுவழிக்கொள்கை	Rationalism
அறிவெழுச்சி, அறிவு விளக்கம்	Englightenment
அனைத்திறைக் கொள்கை	Pantheism

ஆ

ஆகாய ஆடையினர் (திகம்பரர்)	Sky-clad
ஆதல், மாறுகின்ற நிலை	Becoming
ஆய்விலா நம்பிக்கைக்கொள்கை	Dogmatism
ஆவணங்கள்	Records
ஆழ்ந்த சிந்தனை	Contemplation
ஆளுமை	Personality
ஆளுமை இயலான	Personal
ஆளுமையற்ற, ஆளுமை சார்பற்ற	Impersonal
ஆன்மிய அணு, மொனாடு	Monad

இ

இணைநிலைக் கொள்கை	Parallelism
இணைப்பு	Copula
இயங்கா	Static
இயல்பூக்கம்	Instinct
இயற்கை இகந்த	Supernatural
இயற்கைக் கொள்கை (ஸ்வபாவ வாதம்)	Naturalism

இயற்கையின் ஒரே படித்தான தன்மை	— Uniformity of Nature
இயற்றிநிலை	— Will
இருகூருக்கு முறை	— Dichotomy
இருதலைக் கொள்ளி	— Dilemma
‘இருப்பது என்பது காணப் படுவது’	— ‘To be is to be perceived’
இருப்பின் வட்டம் (பவசக்ரம்)	— Wheel of existence
இருப்பு	— Existence
இருப்புத் தன்மை அளவுகோல்	— Positivistic standard
இருப்புநிலைத் தன்மை	— Positivistic character
இருமைக் கொள்கை	— Dualism
இல் பொருள்	— Non-entity
இறப்பிற்குப் பின்நிலை, மறுமையில் அடைவதான	— Eschatological
இறையில் கொள்கை	— Atheism
இன்பியல் கொள்கை, நன்னம்பிக்கைக் கொள்கை	— Optimism
இன்மை (அபாவம்)	— Non-existence
இன்மை, ஒன்றில் ஒன்று (அந்யோந்யாபாவம்)	— Mutual Non-existence
இன்மை, பின், அழிவு பாட்டு (த்வம்ஸா பாவம்)	— Subsequent Non-existence
இன்மை, முழுவதும் (அத்யந்தா பாவம்)	— Absolute Non-existence
இன்மை, முன் (ப்ராகபாவம்)	— Antecedent Non-existence
இன்மைக் கொள்கை	— Nihilism
இன்மைபற்றிய அறிவு (அநுபலப்தி)	— Non-apprehension
இன்றியமையாது முன் நிற்பது	— Invariable antecedent
இன்னா செய்யாமை (அஹிம்ஸை)	— Non-injury
இனிய நாவினர், தேன் மொழியர் (சாரு—வாகர்)	— Sweet-tongued

உ

உட்பதிவு	— Impression
உடல் சேர்ந்த உயிருளி	— Psycho-physical organism
உண்மை, உள்பொருள்	— Being
உண்மை இயல்	— Ontology
உணர்ச்சி (வேதனை)	— Feeling, sensation

உணர்ச்சிநிலை — Affective side
உணர்ச்சியை அடிப்படையாக அல்லது நோக்கமாகக் கொள்பவர் — Sensualists
உணர்வற்ற — Unconscious
உணர்வின் பலநிலைகள் — States of consciousness
உயர்நிலை இயற்கை — Super-nature
உயிர் — Spirit
உயிரற்றவை — Non-spirit
உயிரிலி — Inorganic
உயிருள்ள உருப்படி — Organic entity
உருவ மாற்றம் — Change of form
உரை — Proposition
உரை, சாற்று — Assertive proposition
உரை, பொது — Universal proposition
உரையளவை (சப்தம்) — Verbal testimony
உள்பொருள் — Reality
உள்ளம் — Mind
உள்ளீடு — Content
உள்ளுணர்வு — Intuition
உறவு — Relation
உறவு, அக — Internal relation
உறவு, புற — External relation
உறவு, நீக்கமின்றி நிற்கும் (ஸமவாயம்) — Necessary relation
உறவுபடுத்தப் பெறும் அல்லது தொடர்புறும் பொருள்கள் — Relata

ஊ

ஊக்கி — Motive
ஊடகம் — Medium
ஊழ் — Fate
ஊழ்க்கொள்கை — Fatalism

எ

எண்ணம், கருத்து — Idea
எதிர்த் தட்டு, முரண்கருத்து — Anti-thesis
எதிரிணைகள் — Correlatives
'எழுவகை வாய்பாடு' (ஸப்தபங்கி) — 'seven fold formula'

ஏ

ஏலாமை (அப்பிராமாண்யம்) — Invalidity
ஏற்புடைமை (பிராமாண்யம்) — Validity
ஏற்புடைமை, அக — Self validity

ஐ

ஐவகைத் தொகுப்புகள் — Five fold aggregate

ஒ

ஒடுக்கப்பட்ட (பாதித) — Sublated
ஒடுக்கம், ஊழிக் காலம் (பிரளயம்) — Dissolution
ஒப்புமை (உபமானம்) — Comparison
ஒருப்புப் படி முறை — Gradation of rewards and punishments
ஒருபொழுது தலைமைப் போக்கு — Heno theistic tendency
ஒருமைக் கொள்கை — Monism
ஒருமையாளர் (அநுபூதிமான்கள்) — Mystics
ஒழுக்கம் — Morality
ஒழுங்குமுறை (ரித) — Moral order
ஒற்றுமை காணும் போக்கு — Syncretic spirit

க

கட்டாயமற்றது — Contingent
கடந்தநிலை இயல்பான — Transcendental
கடப்பாடு — Imperative
கடப்பாடு, சார்பற்ற — Categorical imperative
கடப்பாடு, சார்புற்ற — Hypothetical
கடப்பாடு, சமூக — Social obligation
கடவுட் கொள்கை — Theism
கடவுட் கொள்கை, ஆளுமை சார்புடைய — Personal theism
கடவுட் கொள்கை, ஒரு — Mono theism
கடவுட் கொள்கை, பல — Poly theism
கடைப்பிடி — Faith
கருத்திற்கும் பொருளுக்கும் உள்ள இணக்கம்பற்றிய கொள்கை, பொருளுக்கு இணங்கக் கருத்து இருக்க வேண்டும் என்னும் கொள்கை — Correspondence theory of truth

கருத்துநிலை ஒருமைக்கொள்கை	—	Idealistic monism
கருத்துப் பொருள்	—	Concept
கருத்துப் பொருள் கொள்கை	—	Idealism
கருதுகோள்	—	Hypothesis
கலந்தநிலை	—	Immanence
கலை இயல்பான நுட்பம்	—	Technical
களிப்பு விருப்பினர்	—	Epicureans
காட்சி (பிரத்யக்ஷம்)	—	Perception
காட்சி இயலான கொள்கை	—	Positivistic doctrine
காட்சிப் பொருள்	—	Percept
காட்சிப் பொருள் கொள்கை	—	Realism
காட்சிப் பொருள் கொள்கை, பன்மை இயலான	—	Pluralistic Realism
காரண காரிய உறவு	—	Causation
காரணம்	—	Cause
காரணம், உபாதான	—	Material cause
காரணம், நிமித்த	—	Efficient cause
காரணம், பயன்நிலை	—	Final cause
கால வட்டச் சுழல்	—	Cyclic
குறிக்கப்பட்ட பொருள்	—	Signified
கூட்டுத் தொகை	—	Aggregate
கையறு நிலைச் செய்யுள் (பாடல்)	—	Funeral Hymn
கொள்கை, ஆத்மா இல்லை என்னும் (நைராத்மிய வாதம்)	—	Doctrine of no-self
கொள்கை, இருக்கலாம் என்னும் (ஸ்யாத் வாதம்)	—	Doctrine of may-be
கொள்கை, இல்லாத காரியம் பற்றிய (அஸத் காரியவாதம்)	—	Doctrine of non-existent effect
கொள்கை, தோற்ற இயலான வளர்ச்சிபற்றிய	—	Doctrine of phenomenal development
கொள்கை, நொடிக்குள் தோன்றி மறைவு என்னும் (க்ஷணிக வாதம்)	—	Doctrine of momentariness
கொள்கை, புதியதன் படைப்பு பற்றிய (ஆரம்பவாதம்)	—	Doctrine of new creation
கொள்கை, பெரியவர்களின்	—	Doctrine of the elders

கொள்கை, பொருள்களைப் பிரதி செய்வது அறிவு என்னும்	—	Doctrine of representative perception
கொள்கை, மாயை பற்றிய (மாயா வாதம்)	—	Doctrine of Maya
கொள்கை இயலான	—	Theoretical
கொள்கை இயலான அறிவுரை	—	Theoretical teaching
கோட்பாட்டாய்வு இயலான	—	Speculative

ச

சட்டக் கோப்பு	—	Frame work
சடங்கு	—	Ritual
சடங்குக் கொள்கை	—	Ritualism
சந்தர்ப்பத்திற்கேற்ற ஒரு கடவுட் கொள்கை	—	Opportunist monotheism
சமய நூல்	—	Scripture
சார்ந்திருத்தல்	—	Dependence
சார்பு	—	Auxiliary
சார்புக் கொள்கை	—	Relativism
சார்புற்ற	—	Conditional
சிற்றினம்	—	Species
சிறப்புக்குறி, குறி	—	Sign
சுழலச்சு	—	Pivot
செம்மையான இடைநிலை	—	Golden mean
செய்கைபற்றிய கொள்கை (கர்மயோகம்)	—	Activism
செய்வான் (கர்த்தா)	—	Agent
செயல்பற்றிய சமய நூல்	—	Gospel of Action
சொல் உலகம்	—	Speech world
சொற் பொருள் வகை (பதார்த்தங்கள்)	—	Categories
சொற்பொருளியல்	—	Semantics

த

தத்துவநிலை ஒரு கடவுட் கொள்கை	—	Philosophic Monotheism
தப்புதல் (அபவர்கம்)	—	Escape
தற்செயல் நிகழ்ச்சி	—	Chance
தற்செயல் நிகழ்ச்சிக்கொள்கை	—	Accidentalism
தற்பயிற்சி	—	Self-training
தன்முனைப்பான	—	Egoistic

தன்னை நினைவுகொள்ளும் உருப்படி — Recollective entity
தனி அகம் — Individual self
தனி ஆள், தனியன் — Individual
தனி இருப்பு — Individual existence
தனித்தன்மை — Individuality
தனிப்பட்ட, தனியான — Particular
தனிமங்கள் — Elements
தனிமங்கள், நுண்ணிய நிலையிலுள்ள (தன்மாத்திரைகள்) — Subtle elements
தனிமங்கள், பருநிலையிலுள்ள (பூதங்கள்) — Gross elements
'தனி முதலுடன் தனித்து இருப்பது' — 'To be alone in the alone'
தாங்கி, அடிநிலை — Substratum
தானே உள்பொருள் என்னும் கொள்கை — Solipsism
தியானம் — Meditation
திரிபுக் காட்சி — Illusion
திருமறை, சட்டம் — Canon
திருமறை பௌத்தம் — Canonical Buddhism
திருமேனிபற்றிய நம்பிக்கை — Belief in personal God
தீமை — Evil
தீமை, அறநிலை — Moral evil
தீமை, பௌதிக இயலான — Physical evil
தீர்ப்பு — Judgment
தீர்ப்பு, உடன்பாட்டு — Affirmative judgment
தீர்ப்பு, உள்ளுணர்வான — Intuitive judgment
தீர்ப்பு, எதிர்மறை — Negative judgment
தீர்ப்பு, காட்சி இயலான — Perceptive judgment
தீர்ப்பு, சார்பற்ற — Categorical judgment
தீர்ப்பு, சார்புற்ற — Hypothetical judgment
துணை முடிபுகள் — Corollaries
துறக்கம் — Heaven
துறக்கம், ஒன்றுமிலா — Heaven of Nothingness
துறவு (ஸந்நியாஸம்) — Renunciation
துறவு, செயலில் — Renunciation in action
துறவு, செயலை — Renunciation of action
துன்பக் கொள்கை — Pessimism
தொகுப்பு வழியளவை — Induction

தொடர்ந்த மாறுபாட்டு நிலை — Flux
தொடர்புகள், புறவொட்டு — Adjunct
தொடர்புநிலை — Continuity
தொழில் உறுப்புக்கள் (கர்மேந்திரியங்கள்) — Motor organs
தோற்ற இயலான உடை — Empirical dress
தோற்றம் — Appearance, phenomenon

ந

நடத்தைக் கொள்கை — Behaviourism
நற்பண்புத் திரட்டும் போக்கு — Electic
நீக்கமிலா இயைபு — Invariable association
நுகர்நிலை, நுகர்நிலை அடிப்படை (வியாவஹாரிக) — Empirical
நுகர்நிலை அகம் — Empirical self
நுகர்நிலை அறிவு — Empirical knowledge
நுகர்நிலை உடுப்பு — Empirical outfit
நுகர்நிலை இயல்பான உருவம் — Empirical form
நுகர்நிலை வாழ்க்கை — Empirical life
நுகர்நிலையான குடியிருப்பு — Empirical home
நுகர்வோன் (போக்தா) — Enjoyer
நியதி — Law
நியதி, கர்மா பற்றிய — Law of karma
நியதி, காரணகாரிய — Law of causation
நியதி, சார்புற்ற தொடக்க (பிரதீத்ய சமுத்பாதம்) — Law of dependent origination
நியதி, பொருள் விளக்க — Law of interpretation
நியதி, போதிய காரண — Law of sufficient reason
நியதி, முரணுமை — Law of contradiction
நியதி, முற்றொருமை — Law of Identity
நொடி நேர எண்ணம் — Momentary Idea
நோக்க அமைப்பு — Teleology
நோக்க அமைப்பு, அகஇயலான — Inner teleology

ப

படிகள் — Copies
படி முறையில் அமைந்த — Hieratic
'படைப்பின் பாடல்' — Song of creation
பண்பி — Substantive
பண்பியலான வேறுபாடு — Qualitative differentiation
பண்புக்குறி — Connotation
பண்புநிலை — Qualitative

பண்பேறு — Unqualified
பண்பேறிய — Qualified
பயன் — Values
பயன், முடிந்த — Ultimate values
பயன் முதற்கொள்கை — Utilitarianism
பயன்வழிக் கொள்கை — Pragmatism
பயனிலைவகை — Modes of predication
பரம்பொருள், சார்பற்ற — Absolute
பரம்பொருள் கொள்கை, முழு
முதற்கொள்கை — Absolutism
பரிணாமம் — Evolution
பலவகையான — Heterogeneous
பற்றறுதி (வைராக்கியம்) — Detachment
பார்த்தறிதல் — Recognition
பாழ் — Void
பிம்பம — Image
பிரதி செய்கின்ற எண்ணம் — Representative idea
பிரபஞ்ச இயல் — Cosmology
பிரபஞ்ச இயலான் (ஸ்பிரபஞ்ச) — Cosmic
பிரபஞ்சமில் கொள்கை
(நிஷ்பிரபஞ்ச) — Acosmic view
'பிரம்மத்தில் ஒடுக்கம்' — Absorption in the Absolute
பிரமாணம், அடிப்படை,
தரவுகள் — Premise
பிரமாணம், துணிபொருள் பத — Major premise
பிரமாணம், பக்கப்பொருள் பத — Minor premise
பிழை — Error
பிழை, அடிப்படைத் தத்துவ
இயலான் — Metaphysical error
பிழை, பௌதிக இயலான — Physical error
பின் அறிவு (அநுவ்யவஸாய) — After knowledge
புராணக் கதை — Mythology
புலமைக் கொள்கை — Scholasticism
புலன்கள் — Senses
புலன்களைக் கடந்த — Suprasensible
புலன்வழி எண்ணம் — Empirical thought
புலனீடான — Concrete
புறச்சடங்கு — Sacrament
புறவயம், புறநிலை — External
புறவயப் பொருட்டுக்கள் — External conditions

பேச்சுக்கலை இயலான — Rhetorical
பேரினம் — Genus
பொதுமை — Universal
பொதுவான — General
பொதுவான புலக்காட்சி — Common perception
பொருட்டு — Condition
பொருள் (திரவ்யம்) — Substance
பொருள், அறியப்படு (பிரமேயம்) — Object, known
பொருள் அளவை (அர்த்தாபத்தி) — Presumption
பொருள்பற்றிய தொடர்ச்சி — Objective series
பொறிகள் (ஞானேந்திரியங்கள்) — Sensory organs
பொறி இகந்த — Super sensuous
போலி உரைகள் — Sophistry
பௌதிக இயலான — Physical
பௌதிக இயலான அமைப்பு — Physical frame
பௌதிக இயலான ஊடகம் — Physical medium
பௌதிக ஒட்டுக்கள் — Physical adjuncts

ம

மக்கட்சுட்டு (புருஷார்த்தங்கள்) — Human values
மகிழ்ச்சிக் கொள்கை — Hedonism
மகிழ்ச்சிக் கொள்கை, உள இயலான — Psychological hedonism
மத்திம பதம் — Middle term
மதம் — Dogma
'மரபின் மூன்று கூடைகள்' (திரிபிடகம்) — 'Three Baskets of tradition
மரபுக்கொவ்வாக் கருத்து — Heretical view
மரபுவழி (ஆஸ்திக) — Orthodox
மரபுவழி வாரா (நாஸ்திக) — Heterodox
மருட்சி — Delusion, Obsession
மறம் (பாபம்) — Demerit
மறு பிறப்பு, ஆன்மாவின் அச்சு மாற்றம் — Transmigration
மறுவழிகள் — Alternatives
மறை நிலையான — Occult
மனத்திற்கு மேற்பட்ட — Supra-mental
மனித இயல்பேற்றுக்கொள்கை — Anthropomorphism

மனித மைய நோக்கு	—	Anthropocentric
மாறுநிலை	—	Mode
மீப்பண்பு	—	Temperament
முக்கூற்று முடிவு	—	Syllogism
முக்கூற்று முடிவு உருவம்	—	Syllogistic form
முடிநிலையான	—	Ultimate
முதல்நிலை	—	Primary
முதல்நிலை பண்டைய இலக்கியம்	—	Early classical literature
முதற்பொருள்	—	Primary Being
முரண்நிலைத் தருக்கமுறை	—	Dialectic
முரணான	—	Contradictory
முழுமுதல்	—	Godhead
முழுமை	—	Whole
முழுமை, கூட்டு	—	Complex whole
முழுமையும் பகுதிகளும்	—	Whole and parts
முற்கோள்	—	Assumption, Postulate
முற்பொருட்டு	—	Precondition
முற்றொருமை	—	Identity
முற்றொருமை, அகத் தன்மையின்	—	Identity of essence
முற்றொருமை, வேற்றுமையில் (பேதாபேதம்)	—	Identity in difference
மூலமான புற ஒட்டு	—	Radical adjunct
மூவகைச் சட்டம்	—	Three fold canon
மெய்ப்பிக்கவேண்டியதை முன்கூட்டியே மெய்ம்மையாகக் கொள்வது	—	Begging the question
மெய்ம்மை	—	Fact
மெய்ம்மைத் திறன்	—	Probability
(மேல் நாட்டு) ஸினிக்கொள்கை	—	Cynicism
மொழி இயலான நோக்கு	—	Verbal view
மொழி இயலான நோக்கு, அளவை இயல்பற்றிய	—	Verbal view of logic

வ

'வட்டச் சதுரம்'	—	'Round square'
வந்தேறிய	—	Accidental, Adventitious
வரம்பற்ற, எல்லையற்ற	—	Infinite
வரம்பின்றிச் செல்லல்	—	Ad infinitum

வரம்புற்ற, எல்லையுற்ற	—	Finite
வரையறையற்ற, வேறுபாடற்ற (நிர்விகல்பக)	—	Indeterminate
வரையறையுற்ற, வேறுபாடுற்ற (ஸவிகல்பக)	—	Determinate
வல்லுணர்ச்சி	—	Passion
வழிநிலை	—	Secondary
வழிபாடு, அருள் வேட்டல்	—	Prayer
வழியளவை (அனுமானம்)	—	Inference
வழியளவையாக (பரோக்ஷ)	—	Mediate
வாய்பாடு	—	Formula
விகற்ப அனுமானம்	—	Disjunctive reasoning
விடுதலை, கட்டற்றநிலை	—	Liberation
விடுப்பு	—	Curiosity
விலக்கில்லாத உடனிருத்தல்	—	Invariable concomitance
வெள்ளாடையினர்	—	White-clad
வெளிப்பாடு	—	Revelation
வெற்றுநிலை	—	State of blank, Abstraction
வெறும் பாழ்	—	Pure-nothing
வேள்வி	—	Sacrifice
வேறான	—	Contrary
வேறுபடுத்தும் பண்பு	—	Differentia

ஜ

ஜடஆவி ஒரு நிலைக் கொள்கை இயலான	—	Hylozoistic
ஜடக்கொள்கை	—	Materialism
ஜடம், அறிவற்றது	—	Matter

கலைச்சொல் அகரவரிசை

ஆங்கிலம்—தமிழ்

A

Absolute	—	பரம்பொருள், சார்பற்ற
Absolutism	—	பரம்பொருள் கொள்கை, முழுமுதற்கொள்கை
‘Absorption in the Absolute’	—	‘பிரம்மத்தில் ஒடுக்கம்’
Abstraction	—	வெற்றுநிலை
Accidental, Adventitious	—	வந்தேறிய
Accidentalism	—	தற்செயல் நிகழ்ச்சிக் கொள்கை
Acosmic view	—	பிரபஞ்சமில் கொள்கை (நிஷ்பிரபஞ்ச)
Activism	—	செய்கைபற்றிய கொள்கை (கர்மயோகம்)
Ad infinitum	—	வரம்பின்றிச் செல்யல்
Adjunct	—	தொடர்புகள், புறவொட்டு
Affective side	—	உணர்ச்சி நிலை
After-knowledge	—	பின் அறிவு (அநுவ்யவஸாய)
Agent	—	செய்வான் (கர்த்தா)
Aggregate	—	கூட்டுத்தொகை
Agnosticism	—	அறியொணாக் கொள்கை
Anti-thesis	—	எதிர்த்தட்டு, முரண் கருத்து
Anthropocentric	—	மனிதமைய நோக்கு
Anthropomorphism	—	மனித இயல்பேற்றுக்கொள்கை
Appearance	—	தோற்றம்
Assumption	—	முற்கோள்
Atheism	—	இறையில் கொள்கை
Auxciliary	—	சார்பு

B

Becoming	—	ஆதல், மாறுகின்றநிலை
Begging the question	—	மெய்ப்பிக்கவேண்டியதை முன் கூட்டியே மெய்ம்மையாகக் கொள்வது
Behaviourism	—	நடத்தைக்கொள்கை
Being	—	உள்பொருள், உண்மை
Belief in personal God	—	திருமேனிபற்றிய நம்பிக்கை

C

Canon	—	திருமறை, சட்டம்
Canonical Buddhism	—	திருமறைப் பௌத்தம்
Catogories	—	சொற்பொருள் வகை (பதார்த் தங்கள்)
Causation	—	காரணகாரிய உறவு
Cause	—	காரணம்
Cause, efficient	—	நிமித்த காரணம்
Cause, final	—	பயன்நிலை காரணம்
Cause, material	—	உபாதான காரணம்
Chance	—	தற்செயல் நிகழ்ச்சி
Change of form	—	உருமாற்றம்
Common perception	—	பொதுவான புலக்காட்சி
Comparison	—	ஒப்புமை (உபமானம்)
Concept	—	கருத்துப்பொருள்
Concrete	—	புலனீடான
Condition	—	பொருட்டு
Conditional	—	சார்புற்ற
Connotation	—	பண்புக்குறி
Ccntemplation	—	ஆழ்ந்த சிந்தனை
Content	—	உள்ளீடு
Contingent	—	கட்டாயமற்றது
Contrary	—	வேறான
Contradictory	—	முரணான
Continuity	—	தொடர்புநிலை
Copies	—	படிகள்
Copula	—	இணைப்பு
Correlatives	—	எதிரிணைகள்
Corollaries	—	துணை முடிபுகள்

Correspondence theory of truth — கருத்துக்கும் பொருளுக்கும் உள்ள இணக்கம் பற்றிய கொள்கை, பொருளுக்கு இணங்கக் கருத்து இருக்க வேண்டும் என்னும் கொள்கை
Cosmic — பிரபஞ்ச இயலான (ஸ பிரபஞ்ச)
Cosmology — பிரபஞ்ச இயல்
Critique of knowledge — அறிவு ஆய்வியல்
Curiosity — விடுப்பு
Cyclic — காலவட்டச் சுழல்
Cynicism — (மேனாட்டு) ஏளனிக்கொள்கை

D

Delusion — மருட்சி
Demerit — மறம் (பாபம்)
Dependence — சார்ந்திருத்தல்
Design argument — அமைப்புபற்றிய காரணம்
Detachment — பற்றறுதி (வைராக்கியம்)
Determinate — வரையறையுற்றது, வேறுபாடுற்றது (ஸ விகல்பக)
Dialectic — முரண்நிலைத் தருக்கமுறை
Dichotomy — இருகூறுக்கு முறை
Differentia — வேறுபடுத்தும் பண்பு
Dilemma — இருதலைக்கொள்ளி
Disjunctive reasoning — விகற்ப அனுமானம்
Dissolution — ஒடுக்கம், ஊழிக்காலம் (பிரளயம்)
Doctrine of the elders — பெரியவர்களின் கொள்கை
Doctrine of Maya — மாயை பற்றிய கொள்கை (மாயாவாதம்)
Doctrine of may-be — இருக்கலாம் என்னும் கொள்கை (ஸ்யாத்வாதம்)
Doctrine of momentariness — நொடிக்குள் தோன்றி மறைவு என்னும் கொள்கை (க்ஷணிக வாதம்)
Doctrine of new creation — புதிய தன் படைப்பு பற்றிய கொள்கை (ஆரம்பவாதம்)
Doctrine of no self — ஆத்மா இல்லை என்னும் கொள்கை (நைராத்மியவாதம்)

Doctrine of representatative perception — பொருள்களைப் பிரதிசெய்வதும் அறிவு என்னும் கொள்கை

Doctrine of non-existent effect — இல்லாத காரியம் பற்றிய கொள்கை (அஸத்கார்ய வாதம்)

Doctrine of phenomenal development — தோற்ற இயலான வளர்ச்சிக் கொள்கை

Dogma — மதம்
Dogmatism — ஆய்விலா நம்பிக்கைக் கொள்கை
Dualism — இருமைக்கொள்கை

E

Early classical literature — முதல்நிலைப் பண்டைய இலக்கியம்
Eclectic — நற்பண்புத் திரட்டும் போக்கு
Ego — அகம்
Egoistic — தன்முனைப்பான
Ego series — அகம் பற்றிய தொடர்ச்சி
Elements — தனிமங்கள்
Elements, gross — பருநிலையிலுள்ள தனிமங்கள் (பூதங்கள்)
Elements, subtle — நுண்ணிய நிலையிலுள்ள தனிமங்கள் (தன்மாத்திரைகள்)
Empirical — நுகர்நிலை, நுகர்நிலை அடிப்படை (வியாவஹாரிக)
Empirical dress — தோற்ற இயலான உடை
Empirical form — நுகர்ச்சி இயலான உருவம்
Empirical home — நுகர்நிலையான குடியிருப்பு
Empirical knowledge — நுகர்நிலை அறிவு
Empirical life — நுகர்நிலை வாழ்க்கை
Empirical outfit — நுகர்நிலை உடுப்பு
Empirical self — நுகர்நிலை அகம்
Empirical thought — புலன்வழி எண்ணம்
Enjoyer — நுகர்வோன் (போக்தா)
Enlightenment — அறிவெழுச்சி, அறிவுவிளக்கம்
Epicureans — களிப்பு விருப்பினர்
Epistemology — அறிவளவை இயல்
Error — பிழை

Error, metaphysical — அடிப்படைத் தத்துவ இயலான பிழை
Error, physical — பௌதிக இயலான பிழை
Escape — தப்புதல் (அபவர்க்கம்)
Eschatological — இறப்பிற்குப் பின்நிலை, மறுமையில் அடைவதான
Ethics — அற இயல்
Evil — தீமை
Evil, moral — அறநிலைத் தீமை
Evil, physical — பௌதிக இயலான தீமை
Evolution — பரிணமம்
Existence — இருப்பு
External — புறவயம், புறநிலை
External conditions — புறவயப் பொருட்டுக்கள்

F

Fact — மெய்ம்மை
Faith — கடைப்பிடி
Fatalism — ஊழ்க்கொள்கை
Fate — ஊழ்
Feeling (sensation) — உணர்ச்சி (வேதனை)
Finite — வரம்புற்ற, எல்லையுற்ற
Five fold aggregate — ஐவகைத் தொகுப்புகள்
Flux — தொடர்ந்த மாறுபாட்டு நிலை
Formula — வாய்பாடு
Frame work — சட்டக்கோப்பு
Funeral hymn — கையறு நிலைச் செய்யுள் (பாடல்)

G

General — பொதுவான
Genus — பேரினம்
God head — முழுமுதல்
Gradation of rewards and punishments — ஒறுப்புப் படிமுறை
Ground — அடிநிலை
Gospel of Action — செயல்பற்றிய சமய நூல்

H

Heaven — துறக்கம் (ஸ்வர்க்கம்)
Heaven of nothingness — ஒன்றுமில்லாத் துறக்கம்

Hedonism — மகிழ்ச்சிக்கொள்கை
Hedonism, psychological — உள இயலான மகிழ்ச்சிக் கொள்கை
Hieratic — படிமுறையில் அமைந்த
Henotheistic tendency — ஒருபொழுது தலைமைப் போக்கு
Heretical view — மரபுக்கொவ்வாக் கருத்து
Heterogeneous — பலவகையான
Heterodox — மரபு வழிவாரா (நாஸ்திக)
Hylozoistic — ஜடஆவி ஒரு நிலைக்கொள்கை இயலான
Hypothesis — கருதுகோள்

I

Idea — எண்ணம், கருத்து
Idealism — கருத்துப் பொருள் கொள்கை
Idealistic Monism — கருத்துநிலை ஒருமைக் கொள்கை
Identity — முற்றொருமை
Identity in difference — வேற்றுமையில் முற்றொருமை (பேதாபேதம்)
Identity of essence — அகத்தன்மையின் முற்றொருமை
Illusion — திரிபுக்காட்சி
Image — பிம்பம்
Immanence — கலந்த நிலை
Imperative — கடப்பாடு
Imperative, categorical — சார்பற்ற கடப்பாடு
Imperative, hypothetical — சார்புற்ற கடப்பாடு
Impersonal — ஆளுமையற்ற, ஆளுமை சார் பற்ற
Impression — உட்பதிவு
Indeterminate — வரையறையற்ற, வேறுபாடற்ற (நிர்விகல்பக)
Induction — தொகுப்பு வழியளவை
Individual — தனிஆள், தனியன்
Individuality — தனித்தன்மை
Indlvidual existence — தனி இருப்பு
Iudividual self — தனி அகம்
Inert — அறிவற்ற (ஜடம்)
Inference — வழியளவை (அனுமானம்)
Infinite — வரம்பற்ற, எல்லையற்ற
Inorganic — உயிரிலி

Instinct — இயல்பூக்கம்
Introspection — அகக்காட்சி, அகநோக்கு
Intuition — உள்ளுணர்வு
Invariable antecedent — இன்றியமையாது முன்நிற்பது
Invariable association — நீக்கமில்லா இயைபு
Invariable concomitance — விலக்கில்லாத உடனிருத்தல்

J

Judgment — தீர்ப்பு
Judgment, affirmative — உடன்பாட்டுத் தீர்ப்பு
Judgment, categorical — சார்பற்ற தீர்ப்பு
Judgment, hypothetical — சார்புற்ற தீர்ப்பு
Judgment, intuitive — உள்ளுணர்வான தீர்ப்பு
Judgment, negative — எதிர்மறைத் தீர்ப்பு
Judgment, perceptual — காட்சி இயலான தீர்ப்பு

K

Knower — அறிவான் (பிரமாதா)
Known — அறியப்படுபொருள் (பிரமேயம்)

L

Latent — அடங்கியநிலை, உள்ளுறைந்த நிலை
Law of causation — காரணகாரிய நியதி
Law of contradiction — முரண்மை நியதி
Law of dependent origination — சார்புற்ற தொடக்க நியதி (பிரதீத்ய சமுத்பாதம்)
Law of Identity — முற்றொருமை நியதி
Law of Karma — கர்மா பற்றிய நியதி
Law of interpretation — பொருள் விளக்க நியதி
Law of sufficient reason — போதிய காரண நியதி
Liberation — விடுதலை, கட்டற்ற நிலை
Logic — அளவை இயல்

M

Materialism — ஜடக் கொள்கை
Matter — ஜடம், அறிவற்றது
Mediate — வழியளவையாக (பரோக்ஷ)
Meditation — தியானம்

Medium	—	ஊடகம்
Merit	—	அறம் (புண்ணியம்)
Metaphysics	—	அடிப்படைத் தத்துவம், அப்பாலைத் தத்துவம்
Middle Term	—	மத்திம பதம்
Mind	—	உள்ளம்
Mode	—	மாறுநிலை
Modes of predication	—	பயனிலை வகை
Momentary idea	—	நொடிநேர எண்ணம்
Monad	—	ஆன்மிய அணு, மொனடு
Monism	—	ஒருமைக்கொள்கை
Moral Order	—	ஒழுங்கு முறை (ரிதம்)
Morality	—	ஒழுக்கம்
Motive	—	ஊக்கி
Mystics	—	ஒருமையாளர் (அநுபூதிமான்கள்)
Mythology	—	புராணக்கதை

N

Naturalism	—	இயற்கைக்கொள்கை (ஸ்வபாவ வாதம்)
Nihilism	—	இன்மைக்கொள்கை
Non-apprehension	—	இன்மைபற்றிய அறிவு (அநுபலப்தி)
Non entity	—	இல்பொருள்
Non-existence	—	இன்மை (அபாவம்)
Non-existence, Absolute	—	முழுவதும் இன்மை (அத்யந்தாபாவம்)
Non-existence, antecedent	—	முன்இன்மை (ப்ராகபாவம்)
Non-existence, mutual	—	ஒன்றில் ஒன்றின்மை (அந்யோந்யா பாவம்)
Non-existence, subsequent	—	பின் இன்மை, அழிவுபாட்டின்மை (த்வம்ஸாபாவம்)
Non-injury	—	இன்னா செய்யாமை (அஹிம்ஸை)
Noumena	—	அடிநிலை உண்மைப் பொருள்கள்

O

Object	—	பொருள், அறியப்படுபொருள்
Object Series	—	பொருள் பற்றிய தொடர்ச்சி

Obsession — மருட்சி
Occult — மறைநிலையான
Ontology — உண்மை இயல்
Opportunist Monotheism — சந்தர்ப்பத்திற்கேற்ற ஒரு கடவுட் கொள்கை
Optimism — இன்பியல் கொள்கை, நன்னம்பிக்கைக் கொள்கை
Organs, motor — தொழில் உறுப்புக்கள் (கர்மேந்திரியங்கள்)
Organs, sensory — பொறிகள் (ஞானேந்திரியங்கள்)
Organic entity — உயிருள்ள உருப்படி
Orthodox — மரபுவழி (ஆஸ்திக)

P

Pantheism — அனைத்திறைக் கொள்கை
Parallelism — இணைநிலைக் கொள்கை
Particular — தனிப்பட்ட, தனியான
Passion — வல்லுணர்ச்சி
Percept — காட்சிப்பொருள்
Perception — காட்சி (பிரத்யக்ஷம்)
Personal — ஆளுமை இயலான
Personality — ஆளுமை
Pessimism — துன்பக் கொள்கை
Phenomenon — தோற்றம்
Philosophic Monotheism — தத்துவநிலை ஒரு கடவுட் கொள்கை
Physical — பௌதிக இயலான
Physical adjuncts — பௌதிக இயலான ஒட்டுக்கள்
Physical frame — பௌதிக இயலான அமைப்பு
Physical medium — பௌதிக இயலான ஊடகம்
Pivot — சுழலச்சு
Positivistic character — இருப்புநிலைத்தன்மை
Positivistic doctrine — காட்சி இயலான போக்கு
Positivistic standard — இருப்புத்தன்மை அளவுகோல்
Postulate — முற்கோள்
Pragmatism — பயன்வழிக்கொள்கை
Prayer — வழிபாடு, அருள்வேட்டல்
Precondition — முற்பொருட்டு
Premise — அடிப்படை உரை, தரவுகள், பிரமாணம்

Premise, Major — துணிபொருள் பதப்பிரமாணம்
Premise, Minor — பக்கப்பொருள் பதப்பிரமாணம்
Presumption — பொருள் அளவை (அர்த்தாபத்தி)
Primal Being — முதற்பொருள்
Primary — முதல் நிலை
Principle of causality — காரணகாரிய உறவுபற்றிய அடிப்படை
Principle of motion and stability — இயக்கமும் நிலைத்தலும் பற்றிய அடிப்படை
Principle of Uniformity of nature — இயற்கையின் ஒரே படித்தான தன்மை பற்றிய அடிப்படை
Probability — மெய்ம்மைத் திறன்
Proposition — உரை
Proposition, Assertive — சாற்றுரை
Proposition, Universal — பொதுஉரை
Psycho-physical organism — உடல் சேர்ந்த உயிருளி
Pure-nothing — வெறும் பாழ்

Q

Qualified — பண்பேறிய
Qualified, Un — பண்பேறு
Qualitative — பண்புநிலை
Qualitative differentiation — பண்பியலான வேறுபாடு
Quantitative — அளவு நிலை
Quasi-physical — அரைகுறை பௌதிக இயலான

R

Radical adjunct — மூலமான புற ஒட்டு
Rationalism — அறிவு வழிக் கொள்கை
Realism — காட்சிப் பொருள் கொள்கை
Realism, Pluralistic — பன்மை இயலான காட்சிப் பொருள் கொள்கை
Reality — உள்பொருள்
Recognition — பார்த்தறிதல்
Recollective entity — தன்னை நினைவு கொள்ளும் உருப்படி
Records — ஆவணங்கள்
Relata — உறவு படுத்தப்பெறும் அல்லது தொடர்புறும் பொருள்கள்

Relation	—	உறவு, தொடர்பு
Relation, Necessary	—	நீக்கமின்றி நிற்றல் (ஸமவாயம்)
Relation, External	—	புற உறவு
Relation, Internal	—	அக உறவு
Relativism	—	சார்புக்கொள்கை
Renunciation	—	துறவு (ஸந்நியாஸம்)
Renunciation in action	—	செயலில் துறவு
Renunciation of action	—	செயலைத் துறத்தல்
Representative idea	—	பிரதி செய்யும் எண்ணம்
Revelation	—	வெளிப்பாடு
Rhetorical	—	பேச்சுக்கலை இயலான
Ritual	—	சடங்கு
Ritualism	—	சடங்குக் கொள்கை
'Round square'	—	'வட்டச் சதுரம்'

S

Sacrament	—	புறச் சடங்கு
Sacrifice	—	வேள்வி
Self	—	அகம்
Self and not self	—	அகம், அகமல்லாதது
Self, Transcendental	—	கடந்தநிலை அகம்
Self training	—	தற்பயிற்சி
Self validity	—	அக ஏற்புடைமை
Scholastic Buddhism	—	அறிவியலான பௌத்தம்
Scholasticism	—	புலமைக் கொள்கை
Scripture	—	சமய நூல்
Secondary	—	வழிநிலை
Semantics	—	சொற்பொருளியல்
Senses	—	புலன்கள்
Sensualist	—	உணர்ச்சியை அடிப்படையாக அல்லது நோக்கமாகக் கொள்பவர்
'Seven fold formula'	—	'எழுவகை வாய்பாடு' (ஸப்த பங்கி)
Sign	—	குறி, சிறப்புக்குறி
Signified	—	குறிக்கப்பட்ட பொருள்
Sky-clad	—	ஆகாய ஆடையினர் (திகம்பரர்)
Social obligation	—	சமூகக் கடப்பாடு
Solipsism	—	தானே உள்பொருள் என்னும் கொள்கை

Sophistry	—	போலியுரைகள்
'Song of creation'	—	'படைப்பின் பாடல்'
Species	—	சிற்றினம்
Speculative	—	கோட்பாட்டாய்வு இயலான்
Speech world	—	சொல் உலகம்
Spirit	—	உயிர்
Spirit, non	—	உயிரற்றவை
State of blank	—	வெற்றுநிலை
States of consciousness	—	உணர்வின் பல நிலைகள்
Static	—	இயங்கா
Subject	—	அகம், அறிவான், அறிபொருள்
Subjective	—	அக இயலான
Subjective Idealism	—	அகநிலைக் கருத்துக்கொள்கை
Subjective principle	—	அகவய அடிப்படை
Subjective series	—	அக இயலான தொடர்ச்சி
Subjectivism	—	அகநிலைக்கொள்கை
Sublated	—	ஒடுக்கப்பட்ட (பாதித)
Substance	—	பொருள் (திரவ்யம்)
Substantive	—	பண்பி
Substratum	—	தாங்கி, அடிநிலை
Super natural	—	இயற்கை இகந்த
Super nature	—	உயர்நிலை இயற்கை
Super sensuous	—	பொறி இகந்த
Supra mental	—	மனத்திற்கு மேற்பட்ட
Supra sensible	—	புலன்களைக் கடந்த
Syllogism	—	முக்கூற்று முடிவு
Syllogistic form	—	முக்கூற்று முடிவு உருவம்
Symbolism	—	அடையாள முறை
Syncretic spirit	—	ஒற்றுமை காணும் போக்கு
'Sweet-tongued'	—	இனிய நாவினர், தேன் மொழியர் (சாரு-வாகர்)

T

Technical	—	கலை இயல்பான
Teleology	—	நோக்க அமைப்பு
Teleology, inner	—	அக இயலான நோக்க அமைப்பு
Temperament	—	மீப்பண்பு
Theism	—	கடவுட்கொள்கை
Theism, Mono	—	ஒரு கடவுட்கொள்கை

Theism, personal — ஆளுமைச் சார்புடைய கடவுட் கொள்கை
Theism, poly — பலகடவுட் கொள்கை
Theoretical — கொள்கை இயலான
Theoretical teaching — கொள்கை இயலான அறிவுரை
Things-in-themselves — அடிநிலை உண்மைப்பொருள்கள்
'Three Baskets of Tradition' — 'மரபின் மூன்று கூடைகள்' (திரிபிடகம்)
Threefold canon — மூவகைச் சட்டம்
'To be alone in the alone' — 'தனி முதலுடன் தனித்திருப்பது'
'To be is to be perceived' — 'இருப்பது என்பது காணப்படுவது'
Transcendental — கடந்தநிலை இயலான
Transmigration — மறுபிறப்பு, ஆன்மாவின் அச்சுமாற்றம்

U

Ultimate — முடிநிலையான
Unconscious — உணர்வற்ற
Uniformity of nature — இயற்கையின் ஒரேபடித்தான தன்மை
Unit — அலகு
Universal — பொதுமை
Utilitarianism — பயன்முதற்கொள்கை

V

Validity — ஏற்புடைமை (பிரமாண்யம்)
Validity, in- — ஏலாமை (அப் பிரமாண்யம்)
Validity, self — அக ஏற்புடைமை
Values — பயன், மதிப்பு
Values, human — மக்கட்சுட்டு (புருஷார்த்தங்கள்)
Values, ultimate — முடிந்த பயன்
Verbal testimony — உரையளவை (சப்தம்)
Verbal view — மொழி இயலான நோக்கு
Verbal view of Logic — அளவை இயல்பற்றிய மொழி இயலான நோக்கு
Void — பாழ்

W

Wheel of existence	— இருப்பின் வட்டம் (பவ சக்ரம்)
White clad	— வெள்ளாடையினர் (ஸ்வேதாம்பரர்)
Whole	— முழுமை
Whole, complex	— கூட்டுமுழுமை
Whole and parts	— முழுமையும் பகுதிகளும்
Will	— இயற்றிநிலை

பொருட் குறிப்பு அகரவரிசை

அடைப்புக்குள் உள்ள எண்கள் முதல் பாகத்தைக் குறிப்பவை. மற்ற எண்கள் இரண்டாம் பாகத்தைக் குறிப்பவை. f என்பது தொடர்ந்துவரும் பக்கங்களைக் குறிக்கிறது.

அக்கினி (Agni) — (22, 27, 31, 39, 43, 83, 116)
அகநிலைக் கொள்கை (Subjectivism) — 31, 47, 126
அகம், செருக்கு (Ego, Egoism) — (12 f), 191, 199
அகம் (உயிர்) (self) — (50f. 56f, 69f, 73f, 93, 144, 148f, 174f), 6. 59f, 78, 95, 98f, 118, 122, 143f, 145f, 176f. 200, 208, 210, 225, 259
அணு (Atom) — (178f, 192), 45, 60, 70f, 167
அத்வைதம் (Advaita) — (61, 119)
அதர்மம் (Adharma) — (113, 175), 95f
அதர்வ (Atharva) — (18, 28, 41, 98)
அர்ஜுனன் (Arjuna) — (122f, 135, 138)
அவித்யை (Avidyā) — (61, 161f), 198f 210f
அளவை இயல் (Logic) — (7, 12f) 1, 85, 88f, 237f
அற இயல் (Ethics) — (12, 73)
அறியாமை (Ignorance) — (161f), 198f
அறிவளவை இயல் (Epistemology) — 77f, 244
அறிவு (Knowledge) — (69f, 77f, 164f, 174f, 184), 31f, 36f, 48f, 59f, 77, 84f, 93f, 124, 126f, 143f, 148, 155f, 159f, 188f, 194f, 204f, 233f, 237f
அறிவு (Reason) — (156), 5f
அன்பு (நேசம், விருப்பு) (Love) — (13, 115f), 78, 96

அனைத்திறைக் கொள்கை (Pantheism) — (34f, 58)
அனுமானம் (Anumāna) — 2f, 13f, 86f
அஹங்காரம் (Ahaṁ-kara) — (12, 74f)
ஆகாஸம் (வெளி) (Ākāśa) — (57, 160, 175f), 59f
ஆத்மா (Ātman) (51f, 58, 78, 84, 140, 173), 16f, 74f, 143f
ஆத்மா (உயிர்) (Soul) — (51f, 62f, 68f, 81f, 93, 105, 140, 148, 158), 16f, 246f, 249f
ஆதல்(மாறுகின்ற நிலை) (Becoming) — (153, 165), 39
ஆர்யர்கள் (Aryans) — (1, 18f, 23f, 33, 81, 90, 101f)
ஆளுமை Personality) — 46, 75
ஆற்றல் (Force) — 109
ஆஸ்ரமம் (Āśrama) — (10, 76, 90)
இடம் (Space) — (58, 175f), 44f, 60f, 214f, 253
இந்திரன் (Indra) — (22f, 31f, 38f, 83, 99)
இயமம் (Yama) — 96f, 134f
இயற்கை (Nature) — (20f, 26f, 32f, 38, 51f, 58, 107), 4, 252
இராமானுஜர் (Rāmānuja) — (12), 8, 182, 230f, 233f, 246, 256f
இருமைக் கொள்கை (Dualism) — (109, 148), 180
இறப்பிற்குப்பின் நிலை (மறுமை) (Eschatology) — (8f, 74, 78, 146), 8
இறப்பு (Death) — (41, 97, 107, 111)
இறவாமை (Immortality) — (41, 72, 81)
இறையில் கொள்கை (நாஸ்திகம்) (Atheism) — (7, 189) 117f
இன்பம் (Happiness) — (41), 18
இன்மை (எதிர்மறை) (Negation) — 68f, 164, 223f
இன்னா செய்யாமை (Ahimsā) — (14, 93, 185f)
ஈஸ்வரன் (Iśvara) — (131), 203f, 208f, 211f, 218f, 235f, 246, 252f
உண்மை (உள்பொருள், ஸத், முதற்பொருள்) (Being) — (52, 55, 95, 153, 165, 181f) 65, 204f, 220, 258

உண்மை (மெய்ம்மை) (Truth) — (72, 161), 1f, 5, 36f, 93f, 127, 131, 149f, 159, 201, 207f, 241f

உண்மை இயல் (Ontology) — 77f, 207f

உணர்வு (Consciousness) — (65f, 71) 16f, 146f, 186f, 206, 209, 220, 224

உதயனர் (Udayana) — (2), 57f, 74f

உபநிஷதங்கள் (Upaniṣads) — (9, 13f, 19, 34, 39, 42f, 55f 59, 61f, 65f, 76f, 83f, 87f, 91f, 99f, 105f, 115f, 127f, 138f, 144f, 181f), 6f, 12f, 49f, 102f, 116, 126, 135, 139, 180f, 184f, 219f, 225f, 230f, 234, 239, 256f

உரையளவை (Testimony) — 2f, 84, 91f, 160f

உலகம் (World) — (33, 38f, 140, 153), 43

உள்பொருள் (இயற்கை, இறுதி நிலை உண்மை, பரம்பொருள், உண்மை) (Reality) — (17, 50, 53, 65, 73, 177f, 180f), 4, 36f, 45, 49, 84, 201, 205, 210f, 218f, 250f, 258f

உள்ளம் (மனம்) (Mind) — (49, 95), 46

உள இயல் (Psychology) — (64), 78f, 121, 138f

உறக்கம் (Sleep) — (69), 145f, 192f, 200

உஷஸ் (Uṣas) — (5, 27)

ஏற்புடைமை (Validity) — 94, 132, 148f, 155, 204f, 242f

ஒடுக்கம் (அழிவு) (Dissolution) — (63), 109f

ஒப்புமை (Comparison) — 92f, 161f

ஒரு கடவுட் கொள்கை (Monotheism) — (29f, 34f, 83, 98f)

ஒருமைக் கொள்கை (Monism) — (16, 33f, 38, 49, 56, 60f, 93f), 183

ஒருமைப்பாடு (ஒற்றுமை) (Unity) — (14, 30f, 34f, 51f, 58, 73f, 158f), 219, 224, 248f

ஒழுக்கம் (அற ஒழுங்கு) (Morality) — (12f, 24f, 40f), 133, 169, 229f

கட்டற்ற நிலை (Freedom) — (137)

கட்டாயம் (கட்டாயத் தன்மை) (Necessity) — (106, 137, 154f), 67

கடந்த நிலை (Transcendence) — (34, 101), 5, 122

கடப்பாடு (கடன்) (Obligation) — (13f, 40)

கடவுட் கொள்கை (Theism)	—	(12, 16, 25f, 83f, 88f, 109, 115, 119, 139), 57f, 182, 215, 230f, 256
கடவுள் (இறைவன்) (God)	—	(16f, 21f, 30f, 33f, 53f, 58, 83f, 88, 96f, 101, 108, 115, 120, 131f, 144, 189f), 74f, 92, 100f, 111, 120f, 166, 182, 208, 213, 230, 245f, 249f, 254f, 259f
கடவுளர் (Gods)	—	(20f, 22f, 27f, 83f)
கடைப்பிடி (நம்பிக்கை) (Faith)	—	(8, 37f, 184)
கர்மா (Karma)	—	(62f, 80f, 97, 108f, 110f, 122f, 125f, 131f, 137, 144f, 168, 174, 180, 186f), 44, 53 63f, 73f, 132, 178, 259f
கருத்துவழிக் கொள்கை (Idealism)	—	(49, 56f, 60), 27, 31f, 48, 126
கல்பம் (Kalpa)	—	(63, 89f, 103, 110, 118), 9
கலந்த நிலை (Immanence)	—	(34, 60, 101)
கனவு (Dream)	—	(69f), 192, 240
காட்சி (Perception)	—	2f, 13, 27f, 35, 79, 84, 123f, 145, 189f, 204, 233
காட்சிப் பொருள் கொள்கை (Realism)	—	(148), 27, 30, 43, 56f, 81, 106, 149f, 155, 165, 237f
காண்ட் (Kant)	—	30, 38, 174
காரண காரிய உறவு, காரணம் (Causation, Cause)	—	(21, 33f, 37f, 50, 80, 154f, 162), 11, 25, 39f, 49, 71f, 75f, 107, 115f, 211f, 219, 250f, 256
காரிகை (Kārikā)	—	133f, 183
காலம் (Time)	—	(33, 152), 44, 60f, 167, 208f, 214f, 252
கிரேக்க நாடு (Greece)	—	(23, 45, 98, 100, 153)
கீத் (Keith)	—	66, 126
கீதை (Gītā)	—	(12, 119f, 136f), 96, 227, 230f, 246, 259
குணம் (Guṇa)	—	(177), 44, 62, 107f, 252f
குமாரிலர் (Kumārila)	—	23, 141f, 143f, 155f, 166f, 170f, 176f, 202f
கோதமர் (Gotama)	—	(103), 47
கௌதமர் (Gautama)	—	(93, 111), 7f, 55f, 74, 87, 100

சங்கரர் (Saṁkara) — (2, 10, 59, 69, 107), 8, 23, 49, 182f, 194f, 203f, 219f, 234f, 240f, 245f, 258
சடங்கு, சடங்குக் கொள்கை (Ritual, Ritualism) — (3, 12, 19, 26, 39f, 42, 89f), 139f
சமயம் (Religion) — (6f, 20f), 9, 257
சாந்தோக்யம் (Chāndogya) — (55f, 62, 83)
சார்வாகம் (Cārvāka) — (10, 104f), 11f, 17f, 25f
சித்தம் (Citta) — (160), 45
சிவன் (Siva) — (88, 97f, 116), 182
சூத்திரங்கள் (Sūtras) — (88f, 103, 110f, 118), 9f, 55f, 103f, 131, 140, 184f
சைத்தம் (Caitta) — (160), 45
சொற்பொருள் வகைகள் (Categories) — 44, 62, 77, 251
ஞாயிறு (Sun) — (18, 24, 30, 32, 39)
ஞானம் (மெய்யறிவு, இறைவான அறிவு) (Jñāna) — (7, 9, 15, 77f, 133, 174f), 60, 78, 84, 122, 143f, 188f, 205f, 226f, 234f, 244, 253f, 259
டாய்ஸன் (Deussen) — (37, 48, 55, 61, 74, 76, 168)
தண்டனை (Punishment) — (41, 82)
தர்மம் (அறம்) (Dharma) — (88, 97, 100, 112f, 119, 120, 123, 129, 154, 175f), 19, 95f, 169f, 175, 235f, 253f
தர்ஸனம் (Darśana) — (78), 7, 11
தன் உணர்வு (அக உணர்வு) (Self-consciousness) — 45, 146f
தனிப்பட்டவர் (தனித் தன்மை) (Individual) — (13), 66
தனிமங்கள் (பூதங்கள்) (Elements) — (62f, 95, 159, 160, 179), 15, 45f, 60, 112
திரவ்யம் (Dravya) — (178), 44, 59f, 165f, 252f
திரிபுக் காட்சி (Illusion) — 37, 194f, 238f
தீ (Fire) — (30)
தீமை (Evil) — (7, 73, 135, 145f, 161), 98, 215
தீர்ப்பு (Judgment) — 83f, 89
துறக்கம் (விண்ணுலகம்) (Heaven) — (15, 39f)
துறவு (ஸந்நியாஸம்) (Renunciation) — (10, 15, 73, 88, 117, 125, 142)

துறவுக் கொள்கை (Asceticism) — (10, 14, 40)
துன்பக் கொள்கை (Pessimism) — (4f, 145), 97
துன்பம் (Suffering) — (80, 142, 145, 161f)
தொகுப்பு வழியளவை (Induction) — 13f, 25f
தோற்றம் (Appearance) — 201f, 214, 218f
நாகார்ஜுனர் (Nāgārjuna) — 35, 51
நாமம் (Nāma) — (61, 68, 149), 44
நியமம் (Niyama) — 96f, 134
நியாயம் (Nyāya) — (2, 8, 12), 7, 56f, 84, 91, 96, 106f, 138, 144f, 153, 176, 233f, 251
நிர்வாணம் (Nirvāna) — (119, 116f, 188), 42
நினைவு (Memory) — (157), 155f
நுகர்ச்சி (அனுபவம்) (Experience) — (157f, 164, 178), 4f, 31, 59, 124f, 205f, 216f
பக்தி (Bhakti) — (110, 115f), 260f
படைப்பு (ஆக்க முறை) (Creation) — (33, 35f, 58), 57, 71f, 256
பண்பு (Quality) — 44, 62f 248
பயன்வழிக் கொள்கை (Pragmatism) — (146f), 244f
பயிற்சி (ஒழுக்கமுறை, கட்டுப்பாடு, திட்டம்) (Discipline) — (14, 75f 92, 110f, 117f, 164f, 184f), 134, 224f, 260
பரம் பொருள் (முழு முதல், பரம் பொருள் கொள்கை, முழுமுதற் கொள்கை) (Absolute, Absolutism) — (12, 16, 54f, 58f, 65, 69f, 79, 84f, 87f, 93f, 99, 109f, 114f, 119, 138f), 49, 120, 135, 182, 213f, 222f, 230, 247, 252, 256f
பரிணாமம் (Evolution) — (38f, 95), 109f, 122f
பன்மைக் கொள்கை (Pluralism) — (12, 16, 191f), 43, 48, 53f, 106, 167, 208
பாகவத (Bhāgavata) — (101, 115, 139)
பாதராயணர் (Bādarāyaṇa) — (49, 59, 110), 180f
பார்த்தறிதல் (Recognition) — (157), 41, 234
பாவம் (Sin) — (92), 173
பிரகிருதி (Prakṛti) — (109, 135, 140f), 103, 106f, 116f, 133f, 210f, 252f
பிரத்யக்ஷம் (Pratyakṣa) — 2f, 13, 79f, 84f
பிரபஞ்ச (Cosmic) — (24, 57f, 65f, 94f, 138), 49f

பிரபஞ்சம் (Universe) — 72, 216, 256
பிரபஞ்சமில் (நிஷ்பிரபஞ்ச) கொள்கை (Acosmic) — (57f, 65f, 73, 93f, 138)
பிரம்மம் (Brahman) — (9, 50f, 57f, 61f, 65f, 69f, 74f, 79f, 95f, 133, 140, 179), 182f, 187f, 201f, 206f, 211f, 216f, 223f, 228f, 234, 247f, 252, 256
பிரம்மா (Brahmā) — (84f, 96f, 100, 108)
பிரமாணம் (Pramāṇa) — 2, 27, 91, 131, 160f, 202f, 245f
பிரவ்ருத்தி (Pravṛtti) — (118, 125f), 97
பிரஜாபதி (Prjā-pati) — (32f, 41, 77, 83, 95, 98f)
பிராட்லி (Bradley) — 35
பிராணன் (Prāṇa) — (33, 52, 67, 79)
பிராமணங்கள் (Brāhmaṇa) — (18, 26f, 33f, 41f, 43f, 51, 58, 74, 79f, 83, 86f, 90f, 100f, 107, 110, 118), 139f
பிராமணக் கொள்கை, பிராமணர்கள் (Brahminism, Brahmins) — (1, 43, 87, 103f)
பிழை (பொய்ம்மை, தவறு) (Error) — 37, 85f, 93, 99, 128f, 155f, 197f, 199f, 206f, 241f
புத்கலம் (Pudgala) — (175f, 179, 192)
புத்தர் (Buddha) — (2, 81, 96, 141f, 148f, 158, 162f, 185), 43, 53, 98
புராணக் கதை (பழைய சமயக் கதைகள்) (Mythology) — (22f, 29f)
புருஷன் (Puruṣa) — (64, 100, 108, 173), 106, 116f, 120f, 133f
புலக் காட்சி, புலன்கள், உணர்வு (Sensation, Senses, Sentience) — (148f), 116, 122, 145, 186f, 237
பொதுமைகள் (Universals) — 14f, 64f, 81f, 90
பொருள் (Substance) — (178, 182), 44, 59f, 249f
பொறுப்பு (Responsibility) — (135, 158, 191)
பௌத்தம் (Buddhism) — (1, 6f, 10f, 16f, 87f, 104, 141f, 169, 175, 186), 1, 8, 13, 21f, 31f, 36f, 43f, 53, 86f, 98, 135, 184
மகிழ்ச்சி (Pleasure) — 18, 78, 97f, 189f

மகிழ்ச்சிக் கொள்கை (Hedonism) — 18, 97, 172
மந்திரங்கள் (Mantras) — (18f, 23f, 28f, 45, 51, 58, 74, 83, 107, 116), 139f
மரபு (Tradition) — (15f, 37, 90, 103f, 144, 170), 2f
மரபுவழி (ஆஸ்திகம்) (Orthodoxy) — (11, 37f, 87, 110), 3, 8, 55
மரபுவழி வாராதவர் (நாஸ்திகர்) (Heretics) — (17, 91, 102, 117)
மரபு வழி வாராமை (நாஸ்திகம்) (Heterodoxy) — (11f, 37, 86, 104, 110), 1f, 8
மறைகள் (வேதம்) (Scripture) — 5, 204
மனம் (Manas) — (67, 70, 95), 61, 79f, 88, 237
மனிதன் (Man) — (20f, 38f, 51)
மஹா பாரதம் (Mahābhārata) — (10, 87f, 92, 99f, 105f, 119, 122), 135, 231
மஹாயானம் (Mahāyāna) — 21f, 52f
மாத்யமிகம் (Mādhyamika) — 8, 33, 49 220f
மாயை (Māyā) — (60, 95), 183f, 199f, 209f, 219f 225
மாற்றம் (Change) — 38f, 72, 108 251, 256
மீமாம்ஸகர்கள் (Mīmāṁsaka) — (190), 148f, 153f, 165f, 178
மீமாம்ஸை (Mīmāṁsā) — 3, 8, 92f, 138f, 159f, 165f, 177f, 183, 202f
முக்கூற்று முடிபு (Syllogism) — 88f, 163
முடி நிலையான (பரம்பொருள், தொடக்க நிலை) (Ultimate) — (58, 179), 234, 257
முல்லர் (Müller) — (7, 18, 30, 50), 105
முற்றொருமை (ஒன்றென) (Identity) — (157), 26f, 216f, 249
மோக்ஷம் (வீடு) (Mokṣa) — (7f, 14, 66, 74, 79, 112, 119, 167, 188), 19, 98, 139, 175f, 181f, 226f, 236f, 244f, 261
யமன் (Yama) — (31, 41, 51, 113, 158)
யோகம், யோக இயலான (Yoga, yogic) — (72, 88, 110, 114f, 122f, 127, 131f), 7, 82, 102f, 111f, 134f, 187, 227, 259
யோகாசாரம் (Yogācāra) — 8, 24, 31, 46f, 194f
ரிக் வேதம் (Ṛgveda) — (1, 25, 28, 33, 40, 82, 98f, 101, 116)

ரித (Ṛta) — (23, 81)
ரைஸ் டேவிட்ஸ் (Rhys Davids) — (6, 149, 155, 168)
லத்தீன் (Latin) — (21, 48)
வருணன் (Varuṇa) — (22f, 31, 39, 116)
வழியளவை (Inference) — 2f, 13f, 25f, 35, 86f, 160
வித்யை (அறிவுரை) (Vidyā) — 199, 225
வியாப்தி (Vyāpti) — 25f, 87f
விஷ்ணு (Viṣṇu) — (88, 99f, 116), 182
வீடு பேறு (விடுதலை) (Salvation) — (88, 101), 262
வெளிப்பாடு (சுருதி) (Revelation) — (3, 45), 5, 92f, 171
வேத காலம் (வேத இலக்கியம்) (Vedic period) — (3, 22, 26, 52)
வேதம் (Veda), — (5, 10, 22f, 26f, 37f, 46, 90f, 110f), 3f, 92f, 96, 138, 148f, 160f, 170f, 176, 180f, 203, 231, 237f, 245f, 260f
வேதாந்தம் (Vedānta) — (6, 16f, 46f, 59f, 69, 84, 110), 7, 55, 91f
வேள்வி (Sacrifice) — (26, 39f, 42, 73, 91f, 111 123)
வைகறை (Dawn) — (5, 27f)
வைபாஷிகம் (Vaibhāṣika) — 8, 24, 28f, 36, 43f, 165
ஜடக் கொள்கை (Materialism) — 8, 11f
ஜடம் (புத் கலம்) (Matter) — (152, 176, 179, 192), 109, 235f, 247f
ஜாகோபி (Jacobi) — (176f)
ஜீவன் (உயிர்) (Jīva) — (62, 64f, 84, 93, 173), 210f, 216f, 235f, 244f, 252f
ஜீவன் முக்தி (Jīvan-Mukti) — (8, 15, 119, 167, 187), 137
ஜைனம் (சமணம்) (Jainism) — (6, 9, 37, 86f, 104, 165, 169), 1, 8, 13, 45, 128
ஸப்தம் (Sabda) — 2f, 84, 91, 160f, 203
ஸ்ரீ கிருஷ்ணர் (Srī Kṛṣṇa) — (101f, 122f, 127f, 134, 138f)
ஸத் (Sat) — (56), 237f
ஸம்ஸாரம் (Samsāra) — (8, 80, 109, 119 133, 145, 163, 173)
ஸம்ஸ்கிருதம் (Sanskrit) — (3, 18, 87f, 105, 120, 151f, 161), 23f, 42
ஸாங்கியம் (Sāṅkhya) — (1, 109, 139), 8, 102f, 252f

ஸாக்ஷி (Sākṣin) — 187f, 193, 200f, 205f
ஸௌத்ராந்திகம் (Sauttāntika) — (24, 28f, 47f, 123
ஹிந்து சமயம் (ஹிந்து மரபு) (Hinduism) — (87f, 103), 21
ஹீனயானம் (Hīnayānism) — 21f, 52f
ஹீனோதீயிஸம் (ஒருபொழுது தலைமைப் போக்கு) (Henotheism) — (30f, 99)

தமிழ் வெளியீட்டுக் கழகப் புதிய வெளியீடுகள்

1969

வரலாறு

ஆங்கில அரசியலமைப்பின் வரலாறு - I, II, III, IV	— டாஸ்வெல்-லாங்மீட்
ஆங்கிலேயரின் சமுதாய வரலாறு - I, II, III	— G. M. டிரெவெலியன்
இந்தியாவில் முகலாயரின் ஆட்சி - I, II	— S. M. எட்வர்ட்ஸ் & H. L. O. காரட்

பொருளாதாரம்

இந்தியப் பொருளாதார வரலாறு (1857 - 1956) - I	— V. B. சிங்
பொருளாதாரம் - ஓர் அறிமுகம்	— வீரா ஆன்ஸ்டி

அரசியல்

இந்திய ஆட்சி அமைப்பு முறை வளர்ச்சி - II, III	— H. N. சின்ஹா
சமூக, அரசியல் கொள்கையின் அடிப்படைகள்	— எர்னஸ்ட் பார்க்கர்
அரசியலமைப்புச் சட்டம்-ஆய்வுக்கு ஓர் அறிமுகம் - I, II, III	— A. V. டைசி

புவியியல்

சிஷோமின் வாணிகப் புவியியல் - I, II, III	— L. டட்லி ஸ்டாம்ப்

தத்துவம்

இந்தியத் தத்துவம் - II	— M. ஹிரியண்ணு

மருத்துவம்

உடலியங்கியல் - I, II	— K. M. பைகாவ்
என்புருக்கி நோய்	— V. L. எய்னிஸ்

கூட்டுறவு

உலகக் கூட்டுறவு இயக்கம்	— M. டிக்பி